

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**UNE ALCIMIE CONCEPTUELLE**

**ÉCONOMIE PARTICIPATIVE  
ET MATÉRIALISME HÉDONISTE**

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PATRIELLE  
À LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

SIMON TREMBLAY-PEPIN

OCTOBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Je marche à côté d'une joie  
D'une joie qui n'est pas à moi  
D'une joie à moi que je ne puis pas prendre  
Je marche à côté de moi en joie  
J'entends mon pas en joie qui marche à côté de moi  
Mais je ne puis changer de place sur le trottoir  
Je ne puis pas mettre mes pieds dans ces pas-là  
et dire voilà c'est moi  
Je me contente pour le moment de cette compagnie  
Mais je machine en secret des échanges  
Par toutes sortes d'opérations, des alchimies,  
Par des transfusions de sang  
Des déménagements d'atomes  
Par des jeux d'équilibre  
Afin qu'un jour, transposé,  
Je sois porté par la danse de ces pas de joie  
Avec le bruit décroissant de mon pas à côté de moi  
Avec la perte de mon pas perdu  
s'étiolant à ma gauche  
Sous les pieds d'un étranger  
qui prend une rue transversale.

Saint Denys Garneau, *Accompagnement*

## Table des matières

|  |     |
|--|-----|
| AVANT-PROPOS.....  | V   |
| RÉSUMÉ .....   | VI  |
| PRÉLIMINAIRES : <i>DE L'ALCHIMIE COMME APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE</i> .....                   | 1   |
| DESCRIPTION DES MATIÈRES : <i>REVUE DE LA LITTÉRATURE</i> .....                            | 3   |
| L'ÉCONOMIE PARTICIPATIVE COMME RÊVE APOLLINIEN .....                                       | 4   |
| LE MATÉRIALISME HÉDONISTE COMME IVRESSE DIONYSIAQUE.....                                   | 17  |
| NATURE DES MATIÈRES : <i>CADRE D'ANALYSE</i> .....   | 24  |
| PRÉPARATION DE LA MATIÈRE : <i>PROGRAMME DE RECHERCHE ET<br/>OPÉRATIONNALISATION</i> ..... | 27  |
| PREMIÈRES OPÉRATIONS: PONTS .....  | 29  |
| PREMIER PONT: ÉTHIQUE.....   | 31  |
| L'ÉTHIQUE ET L'ÉCONOMIE PARTICIPATIVE .....  | 32  |
| L'ÉTHIQUE DU MATÉRIALISME HÉDONISTE .....  | 45  |
| SECOND PONT: CAPITALISME .....   | 56  |
| ÉCOPAR ET CAPITALISME .....  | 57  |
| CAPITALISME ET MATÉRIALISME HÉDONISTE .....  | 77  |
| CONCLUSION DES PONTS.....  | 90  |
| SECONDES OPÉRATIONS: SELS .....  | 92  |
| PREMIER SEL: MURRAY BOOKCHIN - L'ÉCOLOGIE SOCIALE .....                                    | 94  |
| L'ÉCOPAR ET L'ÉCOLOGIE SOCIALE .....   | 94  |
| ÉCOLOGIE SOCIALE ET MATÉRIALISME HÉDONISTE .....   | 108 |
| SECOND SEL: ANDRÉ GORZ – EXISTENTIALISME ET CRITIQUE DU TRAVAIL.....                       | 119 |
| CRITIQUE GORZIENNE DE LA SOCIÉTÉ DE TRAVAIL ET ÉCONOMIE PARTICIPATIVE .....                | 119 |
| EXISTENTIALISME GORZIEN ET MATÉRIALISME HÉDONISTE .....                                    | 127 |
| CONCLUSION DES SELS .....  | 143 |
| CONCLUSION : RÉSULTAT DE LA FUSION .....   | 145 |
| SUR L'ALCHIMIE CONCEPTUELLE.....   | 145 |
| LES CONCEPTS COMME OBJETS .....  | 145 |
| PONTS ET SELS : OUVERTURES ET DISCRIMINATIONS.....   | 146 |
| APPROCHE GÉOGRAPHIQUE .....  | 146 |
| JOINTS ENTRE LES DEUX MATIÈRES .....   | 147 |
| UTILITARISME HÉDONISTE DES INSTITUTIONS .....  | 147 |
| VISION DE L'ESPACE .....   | 149 |
| VISION DU TEMPS .....  | 150 |

|  |            |
|--|------------|
| <b>L'HÉDONISME PARTICIPATIF ET L'HÉDONISTE DE COMBAT .....</b> | <b>152</b> |
| PLAISIR ET PARTICIPATION .....                                 | 152        |
| PHILOSOPHIE, PRAXIS ET QUOTIDIEN .....                         | 153        |
| <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>                                      | <b>155</b> |

## Avant-propos

L'idée de ce mémoire a commencé à prendre forme lors de mon baccalauréat en science politique à l'UQAM. Il est fondé sur une réflexion toute simple : la gauche ne propose plus d'alternative au capitalisme. Le but de la recherche est donc de mieux comprendre une alternative récente proposée (l'économie participative) et de voir dans quelle mesure elle peut se conjuguer avec une éthique hédoniste.

Malheureusement, les activités militantes, différents emplois et certains voyages n'ont pas permis de me consacrer entièrement à cette tâche et d'atteindre la qualité et la profondeur que j'aurais souhaitées. Toutefois, il appert donc que dans sa construction même il en vient ainsi à respecter ses conclusions.

On me permettra de profiter de cet espace pour remercier certaines personnes qui ont grandement contribué à la production de cet écrit.

D'abord, Lawrence Olivier qui, bien au-delà de la direction de ce mémoire, a réussi à nourrir mes réflexions dans l'ensemble de mon parcours à l'UQAM. Sa sensibilité, son ouverture et sa vivacité d'esprit sont, pour moi, l'image très claire de l'intelligence et un modèle de pédagogie.

Ensuite, Robin Hahnel, dont les ouvrages et les commentaires ont été très précieux pour la présente réflexion, mais, surtout, restent des guides pour mes actions militantes.

Enfin, Eve-Lyne Couturier et Eric Martin qui m'ont accompagné si généreusement tout au long de ce processus et dont nombre d'idées et de commentaires ont trouvé leur place ici. Céline Tremblay et François Genest y ont grandement aidé aussi par leur présence, leur hospitalité et leur écoute si précieuses pour moi.

Merci à tous et toutes.

## Résumé

L'alchimie conceptuelle est une tentative méthodologique de lier deux substances conceptuelles qui paraissent distinctes au premier abord. D'un côté, l'économie participative, un système économie alternatif au capitalisme qui se fonde sur la socialisation des moyens de production et l'autogestion. De l'autre, le matérialisme hédoniste, une proposition éthique qui propose d'en finir avec l'idéal ascétique qui ronge la civilisation occidentale. L'alchimie conceptuelle prend les concepts pour des objets et tente de les transformer en les mettant en contact avec d'autres objets. On utilise ici l'éthique, le capitalisme, l'écologie sociale de Bookchin et l'existentialisme marxiste d'André Gorz. Au contraire de ce qu'on pourrait penser, il s'agit d'une tentative très concrète (mais plus ou moins réussie, on en convient) menée par un *praticien* qui souhaite venir à bout de certains mélanges dans le but de mieux comprendre ce qu'il fait. La conclusion témoigne de cette volonté de concevoir une *praxis* existentielle.

## **Préliminaires :**

### ***De l'alchimie comme approche méthodologique***

« L'alchimiste devait construire lui-même ses appareils, et installer son laboratoire dans un endroit tranquille, à l'abri des regards indiscrets. »

- Serge Hutin, *L'alchimie*

Ce travail est œuvre alchimique. Comme pour le Grand Œuvre<sup>1</sup> des philosophes hermétiques, il est question ici d'assembler, de fondre et d'allier, bien plus que de simplement réunir, comparer ou lier. Pour être plus précis, il s'agit de faire de deux matières distinctes un alliage où elles deviendront indissociables.

On prend, donc, les écrits pour des matériaux. Cela rappelle sans doute une autre approche, l'archéologie, qui s'occupe de monuments.<sup>2</sup> De cette archéologie, conservons l'idée de faire des écrits et des corpus des choses en soi, distinctes de leur genèse, de leur « auteur ». Les supputations à propos des intentions et des *a priori* idéologiques s'éloignent trop de la matière elle-même, elles n'ont pour l'alchimie aucun intérêt. La biographie, quant à elle, n'est pertinente que lorsque considérée comme une œuvre distincte et non comme le principe générateur des autres œuvres.

Les œuvres sont donc des choses, mais comme l'alchimie se penche sur des concepts, il faut établir le lien entre les deux. Comment passer de l'œuvre au concept tout en restant dans le domaine des choses? Pour se faire, la notion de « corpus constitutif » s'avère utile. Ce corpus est un ensemble d'œuvres qui construisent le concept par les liens tissés entre textes qui le composent. Avant d'entreprendre le mélange, donc, le corpus constitutif doit être défini.

Contrairement à l'archéologie, l'alchimie utilisée ici n'a pas pour objectif de situer les conditions de production de ses objets d'étude. Elle ne mène pas non plus à la découverte de grands états d'esprit historiques qui baliseraient l'ordre des choses. Rappelons-le, il est question d'assemblage, d'alliance et de fonte. Si un concept est ce que créent les

---

<sup>1</sup> Le procédé qui permettait de constituer la pierre philosophale se nommait Grand Œuvre ou Grand Magistère.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1980, c1969, 275 p.



philosophes<sup>3</sup>, l'alchimie est un mode de création.

En effet, pour l'alchimie, le concept est un métal dur, solide et inchangeable au premier abord. Toutefois, grâce à des sels<sup>4</sup> et à des procédés physiques, il est possible de le travailler. Les sels de l'alchimie sont désignés par l'intertextualité des œuvres. Parce qu'ils s'opposent, se complètent, se contredisent ou se précisent (procédés physiques), les sels et les matériaux ouvrent un espace où leur alchimie est possible. Entrent alors en jeu d'autres procédés : la sélection, l'analyse et la synthèse, procédés tout aussi physiques, mais appliqués par l'alchimiste et qui seront le gros de l'ouvrage à accomplir. On le comprendra, l'alchimie est un processus impur qui souille les éléments dont il fait usage.

Tout cela ne signifie pas que le geste alchimique soit particulièrement nouveau. Il est bien possible qu'il soit, en fait, la manière, cette fois-ci honnêtement décrite, par laquelle un certain passage de la théorie à la pratique allie des éléments contradictoires en vue de permettre l'action. C'est probablement, d'ailleurs, cette honnêteté, cette volonté explicative qui est la caractéristique centrale de l'alchimie telle que présentée ici.

Cette alchimie se concentrera sur deux matières. Première substance à inspecter : l'économie participative<sup>5</sup>. Il s'agit d'un système économique qui se présente comme une alternative autogestionnaire et socialisante au capitalisme. Second objet d'intérêt : le matérialisme hédoniste, une construction éthique qui veut rompre avec le moralisme et la célébration de la souffrance.

---

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, p.11

<sup>4</sup> Selon Serge Hutin (HUTIN, Serge, *L'alchimie*. Paris, PUF, 2005, c1951, p.70), dans l'alchimie hermétique le sel est un « moyen d'union [...] comparé souvent à l'esprit vital qui unit l'âme au corps ». L'alchimie conceptuelle conserve cette approche qu'entre les concepts il existe d'autres éléments qui servent de « moyen d'union ».

<sup>5</sup> Les mots « économie participative » et leur contraction « écopar » (suivant la proposition de Normand Baillargeons dans *Une proposition libertaire : l'économie participative*. 2004, [http://bibliolib.net/article.php3?id\\_article=14](http://bibliolib.net/article.php3?id_article=14)) seront utilisés indistinctement dans ce texte.

## Description des matières : *Revue de la littérature*

« Il s'agirait de rendre possible ce qu'on appelle le *Mariage philosophique* du Soufre et du Mercure, souvent représentés par un roi vêtu de rouge et une reine vêtue de blanc »

- Serge Hutin, *L'alchimie*

L'écopar et le matérialisme hédoniste sont à cette alchimie conceptuelle ce que le Soufre et le Mercure sont au Grand Magistère. Dans le cas présent, il paraît plus intéressant de les mettre face-à-face suivant un autre principe d'opposition-complémentarité que le classique mâle/femelle qui opposait le Soufre et le Mercure. Dans son analyse *Naissance de la tragédie*, Nietzsche en offre un particulièrement fécond : Apollon face à Dionysos, le rêve face à l'ivresse.

Dans *Naissance de la tragédie*, Apollon, le rêve, c'est cette capacité qu'a l'artiste à créer, mais à créer d'une certaine façon, avec mesure et exigence face à soi-même. Le geste apollinien est le sculpteur de la civilisation, de l'ordre, du Juste et du Beau.<sup>6</sup> Un personnage de tragédie qui pourrait lui être associé est le Créon tel que présenté par Sergio Buarque de Holanda dans son *homme rationnel*.<sup>7</sup> Dans un autre champ métaphorique, le disciple d'Apollon est également le constructeur des cathédrales d'Eric S. Raymond.<sup>8</sup> Si *Naissance de la tragédie* et plusieurs ouvrages de Nietzsche tentent de revaloriser la part dionysienne du monde, on ne peut nier que c'est habituellement Apollon qui est applaudi par la philosophie et l'Histoire.

Du côté de la part maudite, Dionysos, dieu de l'ivresse, souligne les limites de la mesure. La mesure en tout n'est pas satisfaisante, elle ne sait répondre pleinement aux attentes profondes des hommes.

Le mot 'dionysiaque' exprime un besoin d'unité, un dépassement de la personne, de la banalité quotidienne, de la société, de la réalité, franchissant l'abîme de l'éphémère; l'épanchement d'une âme passionnée et

<sup>6</sup> NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Denoël, Paris, 1964, p.17-33

<sup>7</sup> BUARQUE DE HOLANDA, Sergio, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995 (c1936), p. 139

<sup>8</sup> RAYMOND, Eric S., *The Cathedral and the Bazaar*, <http://www.catb.org/~esr/writings/cathedral-bazaar/cathedral-bazaar/index.html#catbmain>

douloureusement débordante en des états de conscience plus indistincts, plus pleins et plus légers; un acquiescement extasié à la propriété générale qu'a la Vie d'être la même sous tous les changements, également puissante, également enivrante; la grande sympathie panthéiste de joie et de souffrance, qui approuve et sanctifie jusqu'aux caractères les plus redoutables et les plus déconcertants de la Vie: l'éternelle volonté de génération, de fécondation, de Retour: le sentiment d'unité embrassant la nécessité de la création et celle de la destruction.<sup>9</sup>

Ce principe s'oppose à l'individuation schopenhauerienne réalisée par Apollon. Toutefois, l'argument de Dionysos est justement l'individu. Au lieu d'une structure éthico-morale qui rationalise et dicte à l'individu de suivre les impératifs du Beau, du Bien et du Juste, c'est l'individu qui remet en questions ces impératifs sur la base de leur incapacité à satisfaire quelque chose de plus profond.

L'économie participative se place, bien sûr, du côté apollinien de l'équation. Comment situer autrement cette volonté de fonder l'ordre social sur la raison en suivant des critères éthiques de justice. En face, le matérialisme hédoniste, qui se classe lui-même du côté de l'ivresse dionysiaque à plusieurs reprises<sup>10</sup> est habité par une rage constante contre le social.

### ***L'économie participative comme rêve apollinien***

Le rêve apollinien qu'est l'écopar est un système économique, il faut l'approcher comme tel. C'est-à-dire, il faut comprendre l'**holisme complémentaire** qui est la théorie sociale qui le fonde, pour ensuite approcher l'**axiomatique** qui découle de cette théorie sociale pour bien voir à quelles **institutions** tout ce procédé donne naissance. Cependant, on doit avant tout situer le **corpus constitutif** de l'économie participative.

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, *Fragments*, 1888, cité in MARIETTI, Angèle Kremer, *La Démonstration chez Nietzsche : hybris ou sublime?*, Revue Internationale de Philosophie Pénale et de Criminologie de l'Acte, N° 5-6 – 1994, pp. 69-84 disponible au : <http://dogma.free.fr/txt/AKM-Demesure.htm>

<sup>10</sup> En particulier dans ONFRAY, Michel, *L'art de jouir* et ONRAY, Michel, *La sculpture de soi* mais aussi dans plusieurs cours à l'université populaire.

## Corpus constitutif<sup>11</sup>

La base de l'écopar, son noyau dur en quelque sorte, est formée par sept ouvrages. Le premier est publié en 1986 par une série d'auteurs dont font partie Michael Albert et Robin Hahnel mais aussi Noam Chomsky et d'autres intellectuels et militants, il est titré *Liberating Theory*. Deux autres ouvrages, qui ont nommé le concept, sont publiés en 1991 par Michael Albert et Robin Hahnel : *The Political Economy of Participatory Economics* et de *Looking Forward, Participatory Economics For The Twenty First Century*. Deux autres livres ont été publiés par Michael Albert seul, *PARECON : Life After Capitalism*, en 2003 et *Realizing Hopes : Life Beyond Capitalism*, en 2006. Robin Hahnel a également fait paraître deux volumes supplémentaires : *The ABCs of political economy. a modern approach*, en 2002 et *Economic Justice and Democracy: From Competition to Cooperation*, en 2005.

La part plus mouvante du corpus constitutif de l'écopar est composée des discussions qui ont actuellement lieu autour de l'écopar. L'endroit le plus stable de ces lieux mouvants est les périodiques d'économie politique. Trois numéros en particulier : les numéros du printemps 1992 et du printemps 2002 de la revue *Science and Society* où il est question des modèles économiques socialistes et la parution spéciale *Review of Radical Political Economics* de 1992 sur le futur du socialisme. Du côté des écrits plus volages, comptons tout ce qui s'échange dans les forums de discussions et sur les Sites web consacrés à l'écopar et tout ce qui se publie, par Michael Albert et Robin Hahnel ou non, à l'extérieur des ouvrages clairement balisés (entrevues, commentaires, articles, etc.).<sup>12</sup> Nous nous concentrerons sur la partie plus stable du corpus que l'on peut qualifier d'imposante.

## Holisme complémentaire

L'holisme complémentaire est la théorie sociale qui fonde l'écopar. Elle est développée dans le livre *Liberating Theory*. L'holisme complémentaire a pour objectif de faire une description de la société en incluant et (conséquemment) en dépassant quatre théories sociales décrites comme monistes : le nationalisme, le féminisme, le marxisme et l'anarchisme. Ces théories

---

<sup>11</sup> Tous les ouvrages présentés dans cette section sont listés en bibliographie.

<sup>12</sup> Sauf exception (que je signalerai), tous les textes de ce type sont disponibles sur le site très complet : <http://www.zmag.org/parecon/indexnew.htm>. Ce site contient offre gratuitement accès à la version électronique de la majorité des livres signalés plus haut.

sociales sont monistes et doivent être dépassées parce qu'elles n'offrent pas une perspective qui permet de rendre avec subtilité la complexité de l'élément social.

Qu'est-ce que la société pour l'holisme complémentaire? C'est d'abord un ensemble d'humains (à la fois comme groupe et comme individus), cet ensemble est nommé le centre<sup>13</sup>. Le centre, c'est donc tous les humains avec leurs personnalités, goûts et besoins (conscients comme inconscients). Ce centre est bordé par une frontière institutionnelle qui lui donne sa forme. Cette frontière est produite par les activités que mènent les humains pour satisfaire leurs goûts, besoins, volontés, etc.

La forme que prend l'organisation humaine dans une société vient donc de ses institutions. Par exemple, si, dans une société, la majorité des humains va aux champs tous les jours c'est parce que l'agriculture, soit l'institution en place pour répondre au besoin de se nourrir, l'exige. Or, il existe d'autres manières de se nourrir (comme la chasse, la pêche, l'élevage ou la cueillette) et c'est justement la manière dont on choisit de répondre à un besoin en créant une certaine institution qui donne forme à la société.

La frontière institutionnelle établit aussi des limites. Une société agricole peut perdre la connaissance des techniques de chasse et n'avoir aucun de ses membres qui la pratique : les institutions transforment et limitent les possibilités des humains. Il se pourrait même qu'un humain ayant cultivé la terre toute sa vie n'ait pas le goût de manger de la viande tant il est habitué à un régime composé de céréales et de légumes. Les institutions peuvent donc influencer les goûts et les préférences des individus. Ces goûts et préférences sont donc endogènes au système dans lequel elles apparaissent. Par conséquent, il existe une influence mutuelle entre les humains et les institutions. Les activités humaines créent les institutions et celles-ci modifient les possibilités et les goûts des humains.

---

<sup>13</sup> Les auteurs emploient les termes « human center ». Comme je trouvais la traduction « centre humain » peu heureuse en français nous nous contenterons, comme le propose Jean-René David dans son résumé étendu de l'œuvre (<http://home.magma.ca/~jrdavid/theorie/tabletheorie.html>), du terme « centre » qui paraît suffisant.

Les institutions existantes peuvent être séparées selon différentes sphères qui composent la vie sociale humaine. Quatre sphères importantes sont présentées par l'holisme complémentaire: la sphère communautaire (qui inclue les aspects culturels, religieux et langagiers), la sphère parenté-affinité<sup>14</sup>, la sphère économique et la sphère politique. Il se peut bien sûr qu'il y ait d'autres sphères, mais il est évident que les quatre qui viennent d'être présentées sont centrales pour comprendre une société humaine.

L'erreur des théories monistes que l'holisme complémentaire tente de dépasser c'est de se limiter à une sphère en particulier. De plus, en se consacrant à l'étude de faits sociaux trop excluant, les théories monistes habituelles simplifient et réduisent le nombre d'institutions responsables de la situation des humains. Ces théories empêchent de voir la validité des autres théories dans d'autres sphères de la vie sociale et les interactions qui sont possibles entre les différentes sphères.

L'holisme complémentaire se défend bien d'être un simple pluralisme (qui serait l'admission de la validité de plusieurs systèmes monistes indépendants les uns des autres) il met en relation les différents systèmes qu'il reconnaît. C'est-à-dire qu'il établit des ponts et des mécanismes d'influence entre les différentes théories sociales sur lesquelles il s'appuie. Ses principaux mécanismes sont deux concepts : l'accommodation et la codéfinition. Jean-René David les résume fort bien dans son *Construire une théorie sociale*.

[L'accommodation] veut dire qu'une sphère n'affecte pas les gens dans son domaine d'une façon qui perturbe la hiérarchie établie par les autres sphères. En d'autres mots, la dynamique de l'économie ne perturbe pas la hiérarchie qui émerge d'une autre sphère. Elle s'y accommode même, en plaçant les gens dans le même ordre. Mais au-delà de cette accommodation, nous pouvons aussi imaginer que l'économie commence à changer d'une façon telle que, par exemple, les rôles dans l'économie se mettent à incarner des caractéristiques sexistes qui viennent de la sphère des relations parentales. Ce n'est pas seulement que les bons et les mauvais emplois sont partagés entre les hommes et les femmes afin de respecter l'ordre établi par les relations familiales. [La codéfinition advient lorsque] le rôle de secrétaire commence à prendre

<sup>14</sup> C'est ainsi que je traduis le *kinship* employé par les auteurs. Jean-René David utilise seulement le terme « parenté » qui ne me satisfait pas car il exclu l'aspect plus affectif du terme *kinship* (comme dans l'expression *she felt kinship with the others*). Ce qui nous permet d'inclure des rapports genrés mais extra-familiaux dans cette sphère.

certaines caractéristiques reliées au sexe [comme servir le café ou faire l'achat de cadeaux], reproduisant certaines relations, au-delà de la logique économique intrinsèque au fait d'exécuter la tâche en harmonie avec les normes de classe. En d'autres mots, les tâches sont divisées d'une façon telle qu'il existe des rôles sexistes qui n'auraient pas eu lieu par la logique économique uniquement.<sup>15</sup>

L'accommodation et la codéfinition entre les sphères causent une évolution (un changement à long terme, sans heurt) ou une révolution (le changement radical et rapide des caractéristiques principales) des différentes sphères ou même de la société au complet.

## **Axiomatique**

Cette vision particulière du changement social a comme cause directe la formation de l'écopar sur une base d'axiomes. En effet, si on veut construire un système économique favorisant certaines valeurs alors qu'on admet l'aspect endogène des besoins et des valeurs humaines : aucun choix de commencer par une axiomatique. En bref, on a pour objectif de définir ici ce que seraient les principes fondamentaux d'une économie juste. Il sera question de cinq valeurs : l'équité, l'autogestion, la variété, la solidarité et l'efficience.

## **Équité**

La plupart des économistes conviennent qu'une économie doit être équitable. Les définitions de l'équité et les moyens de sa réalisation varient toutefois beaucoup d'un économiste à l'autre. Sur la question de l'équité des revenus, il existe quatre maximes distributives normalement considérées :

**Maxime distributive 1** : Paiement selon la valeur de la contribution de la personne ainsi que celle des propriétés détenues par elle.

**Maxime distributive 2** : Paiement selon la valeur de la contribution personnelle seulement.

**Maxime distributive 3** : Paiement selon l'effort et le sacrifice.

---

<sup>15</sup> DAVID Jean-René, *Construire une théorie sociale*,  
<http://home.magma.ca/~jrdavid/theorie/theorie4.html#accommodation>, dernière visite : 17 décembre 2005

#### Maxime distributive 4 : Paiement selon le besoin.<sup>16</sup>

La première et la deuxième maxime sont rejetées en se basant sur l'*a priori* suivant:

«Of course, historically the most frequently actualized norm is that people should get what they are strong enough to take, but virtually no one morally advocates brute force bargaining power as our preferred criterion for payment. No one thinks this common approach is ethically superior. No one thinks it is efficient. »<sup>17</sup>

En quoi les possessions matérielles venues d'un héritage et les capacités humaines venues de la loterie biologique sont-elles plus juste que la force brute comme critère de sélection? En effet, la première maxime affirme que les effets de nos talents personnels et de nos propriétés devraient être déterminants dans les revenus que nous obtenons. En quoi sommes-nous plus responsables du fait que nous ayons des talents innés ou des possessions matérielles acquises en héritage? La deuxième maxime se réduit seulement à la question biologique, mais le problème reste le même, on ne choisit pas plus son corps que la richesse de sa famille.

On attaquera la quatrième maxime (qui rappelle la célèbre formule de Proudhon<sup>18</sup>) suivant l'idée qu'elle ne traite pas d'équité et de justice économique mais de compassion. Dans un monde fini et limité, la compassion ne saurait être notre seul guide. Une économie peut aspirer un jour à la mettre en pratique, mais on doit trouver un moyen, en attendant, de distribuer les ressources limitées avec justice.

La troisième norme (plus proche de la réplique de Bakounine à Proudhon<sup>19</sup>) reste la seule juste parce que les humains peuvent choisir où et dans quelle proportion ils concentrent leurs efforts sur une activité. Il ne faut donc pas distribuer les revenus sur l'*output* de la production, mais seulement sur l'*input*. Autrement, on récompense la nature ou la chance et non le fait de faire un effort. Cette maxime ne s'appliquant bien sûr qu'à ceux qui sont en mesure de fournir cet effort, les autres étant traité selon la maxime précédente.

<sup>16</sup> Formulation grandement inspirée de : BAILLARGEON, Normand, *Une proposition libertaire : l'économie participative*, 2004, [http://bibliolib.net/article.php3?id\\_article=14](http://bibliolib.net/article.php3?id_article=14)

<sup>17</sup> ALBERT, Michael, *PARECON. Life After Capitalism*, Verso, Londres, 2003, p.29

<sup>18</sup> *De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins.*

<sup>19</sup> *À chacun selon son travail.*



Une autre part de l'équité, c'est celle des circonstances de vie et de travail. Qu'est-ce qui peut justifier, et jusqu'à quel point cela se justifie-t-il, que des gens soient dans des situations d'inégalité au niveau du milieu de travail ou de vie dans lequel ils évoluent. Il ne s'agit pas ici de parler de l'abolition de toutes différences, mais bien de se demander comment il est possible de justifier des inégalités aussi fortes que celles, par exemple, qui séparent actuellement le Nord et le Sud. La solution proposée par les auteurs se nomme les *complexes équilibrés de tâche*, qui seront abordés plus bas. L'objectif est que tout le monde se situe dans la même branche de revenus avec des différences selon l'effort et le sacrifice.

### Autogestion

À propos des prises de décision sur la gestion et l'organisation du travail, trois options sont possibles. La première consiste à donner du pouvoir à peu d'acteurs qui contrôlent la plupart des autres. La deuxième option consiste en un système égalitaire fonctionnant selon la logique « une personne—un vote » et des décisions majoritaires sur tous les sujets. Quant à la dernière possibilité, elle détermine le poids décisionnel de chaque acteur en fonction des implications de la décision pour lui.

La première option est une logique autoritaire. Elle est donc incompatible avec toute idée d'égalité de droit entre les humains et, conséquemment, automatiquement invalidée. La deuxième complexifie à outrance le processus de prise de décision, car le vote majoritaire et la représentation égalitaire de tous et de chacun ne sont pas toujours à propos. Certaines décisions influencent certaines personnes plus que d'autres et certaines décisions peuvent être prises dans des cadres plus restreints. Conséquemment, c'est la troisième solution qui est retenue. Chaque acteur doit avoir un poids différent dans chaque décision, dépendant de l'influence de cette décision sur sa vie. L'implication des travailleurs dans ce qui les influence, résumée par le terme autogestion, doit être une des valeurs centrales à un système économique juste.

### Variété

La différence entre les humains et leurs goûts, l'incapacité de faire soi-même toutes les tâches de production des choses nécessaires à notre confort et l'obligation de ne pas mettre tous ses œufs dans le même panier sont les principaux arguments en faveur de la diversité. Il faut donc des possibilités diverses et des options nombreuses, tant au niveau de la consommation, de la production que du style de vie.

### Solidarité

Toutes choses étant égales par ailleurs, il est préférable que tous les humains vivent dans les meilleures conditions possibles. Il est indéniablement bon de favoriser, grâce aux institutions économiques, que tout le monde porte attention au bien-être des autres membres de la société.

### Efficienc

L'efficienc (atteindre ses objectifs sans gaspiller) est la valeur propre à l'économie. La science économique existe pour aider l'humanité à accomplir dans les meilleures conditions possible l'allocation des ressources et leur traitement de façon à ce que le moins de ressources remplissent le plus de besoins existants.

## **Institutions**

Pour réaliser les valeurs présentées, l'écopar propose un ensemble d'institutions économiques liées les unes aux autres. Il est essentiel que ces institutions répondent aux trois objets principaux de l'économie c'est-à-dire la production, la consommation et l'allocation. Dans ce dessein, il lui faut mettre en place des systèmes de division du travail, de propriété, de rémunération, d'attribution et de prise de décision.

### Propriété des moyens de production

L'économie participative entend socialiser les moyens de production et faire disparaître ainsi la classe capitaliste qui les possède. Non par élimination physique de celle-ci, mais en

rendant impossible son existence : si personne ne peut plus posséder les moyens de production la classe capitaliste vient de prendre fin. Ce sont les collectifs de travailleurs qui les utilisent qui possèdent les moyens de production, pas l'État ni le capital. Nous verrons comment ils s'organisent pour en faire la gestion, tant à l'intérieur de leur groupe qu'entre les groupes eux-mêmes.

### Conseils

« Economics is conducted by and for workers and consumers. Workers create the social product. Consumers enjoy the social product. In these two roles, mediated by allocation, people conduct economic life. »<sup>20</sup> Tous les lieux de travail d'une économie participative sont dirigés par des conseils de travailleurs où tous les travailleurs ont les mêmes pouvoirs.

### Conseils de travailleurs

Ces conseils sont démocratiques et divisibles (pour s'adapter aux questions plus particulières de certains secteurs des lieux de travail). Ils ne fonctionnent pas sous le modèle d'une assemblée générale constante ni sous la forme d'un conseil exécutif représentatif. Ils utilisent différentes procédures et différents degrés de consensus pour prendre leur décision. Ils se séparent aisément en petits groupes ne rassemblant que les personnes concernées. Comme la responsabilité des tâches de quelqu'un lui revient directement par l'inexistence de superviseurs dédoublant constamment la responsabilité à cause du système hiérarchique, les conseils ne fonctionnent pas non plus comme une réunion corporative actuelle. Ils laissent la prise de décision à ceux qui sont affectés par ces décisions. Dans ce système, chaque travailleur a son mot à dire dans la gestion de son travail sans pour autant que tout le monde dise tout ce qui lui passe par la tête sur quoi que ce soit.

### **Conseils de consommateurs**

L'économie participative se base également sur des conseils de consommateurs qui vont de l'individu jusqu'à la nation. La nécessité de leur existence est justifiée par le fait que:

---

<sup>20</sup> ALBERT, *op cit.*, 2003, p.91

« consumption activity, like production activity, is largely social, [so] we must insist that consumption decision-making, like production decision-making, be participatory and equitable».<sup>21</sup> Tous les conseils sont imbriqués les uns dans les autres. Cela signifie que chaque instance supérieure décide si l'instance inférieure prend des décisions de consommation qui l'affectent. Par exemple, l'achat de sous-vêtements d'un individu ne concerne pas son conseil de quartier, c'est donc à l'individu seul d'en décider. Par contre, si un individu veut faire agrandir sa maison ou couper un arbre dans le voisinage, alors le quartier doit se prononcer à cet égard.

### **Complexes équilibrés de tâches**

Si la fin de la propriété privée des moyens de production et la gestion démocratique des milieux de travail étaient les seules modifications qu'on apportait au capitalisme, il existerait encore de graves problèmes. Par exemple, comment un travailleur aux tâches répétitives, un cadre et un employé de bureau peuvent-ils avoir accès à la même information et à la même préparation face à une prise de décision? Poser la question, c'est y répondre : ils ne le peuvent pas. Certaines tâches facilitent non seulement le développement humain, mais aussi la centralisation d'informations essentielles pour la compréhension de l'entreprise. Conséquence : l'application seule des mesures mentionnées plus haut perpétuerait la domination de la classe des coordonnateurs.<sup>22</sup>

L'institution qui viendrait à bout de ces problèmes pour l'écopar est baptisée les *complexes équilibrés de tâches*. Ces complexes sont donc un ensemble de tâches qui font que chaque travailleur aura des tâches à différents niveaux du milieu de travail. Ainsi, les tâches qui favorisent le mieux le développement de l'individu seront équilibrées par d'autres qui le favorisent moins.

Pour déterminer la « valeur de sacrifice » de chaque tâche, chaque travailleur de chaque milieu de travail note (disons de 1 à 20) chaque tâche existante dans ce milieu. On assemble

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Les coordonnateurs sont une troisième classe développée par les penseurs de l'économie participative dans leur critique du capitalisme. Elle permet d'expliquer à la fois l'URSS (présentée comme du coordonnatisme et non du capitalisme d'État) et la société capitaliste avancée.

ensuite tous les votes et on détermine une moyenne pour chaque tâche. Avec le nombre d'heures qui doit être consacré à chaque tâche, on établit une moyenne de la valeur des tâches pour le milieu de travail complet. Une séparation des tâches est alors faite entre les travailleurs en fonction de leurs goûts et compétence et de la capacité à arriver le plus près possible de la moyenne du milieu de travail (nous verrons plus bas comment le salaire incite à cette tendance). La société entière, à travers des comités de délégués pour chaque industrie, établit une moyenne de chacun des milieux de travail et une moyenne générale qui est la moyenne de tous les milieux de travail. Les travailleurs doivent s'approcher le plus possible de la moyenne sociale en variant également leurs milieux de travail, ce qui évite la création de classes entre les différents milieux de travail.

### **Rémunération**

Comme mentionné plus haut, il s'agit de rémunérer les travailleurs en fonction de l'effort et du sacrifice. Les économies de marché ne rémunèrent pas en fonction de l'effort, mais bien selon l'influence de chaque individu sur le résultat. Cette méthode n'est pas juste car elle ne rémunère pas les gens en fonction de choses sur lesquelles ils ont le contrôle. Si les tâches dans une éco-par étaient organisées selon le même principe que dans une économie de marché, ceux qui ont les emplois les plus difficiles auraient droit à de meilleures rémunération alors que les emplois les plus intéressants et qui demandent le moins de sacrifices seraient les moins bien rémunérés, tout le contraire de ce que nous vivons aujourd'hui. Mais, comme nous venons de le voir, le travail dans une éco-par est divisé selon des complexes équilibrés de tâches, les revenus sont donc moins inégaux.

L'économie participative propose en effet que les revenus soient basés sur la moyenne sociale établie par le processus expliqué plus haut. Les travailleurs ayant une moyenne qui demande plus d'efforts que la moyenne obtiennent une capacité de consommer plus basse, ceux fournissant plus d'efforts que la moyenne obtiennent plus de droit de consommer. Cette stratégie a pour effet corollaire d'inciter au développement de technologie réduisant l'effort-travail comme une réduction de celui-ci profite directement à tout le monde (par la diminution de la moyenne sociale).

### **Allocation**

Pour l'allocation,<sup>23</sup> l'écopar fait le pari de la communication et de l'information. Les consommateurs doivent être au courant de l'effort et du coût de la matière demandée pour la production des produits qu'ils veulent obtenir. Les conseils de producteurs et de consommateurs mentionnés plus haut sont les acteurs centraux du système d'allocation. Il existe, pour les accompagner, des « comités de facilitation » (*facilitation boards*) qui rendent plus facile l'échange et la transformation d'information venant des différents conseils. Ils sont également des lieux centralisés pour que les groupes de travail cherchant des travailleurs affichent leurs disponibilités. Ces comités de facilitation tentent de simplifier la procédure de proposition/itération qui a lieu entre les différents conseils et fédérations.

En effet, la *planification participative* des ressources, qui est le mode d'allocation de l'écopar, suppose que chaque acteur rédige une proposition de consommation ou de production. Par un processus d'itérations entre les différentes propositions de tous les acteurs, on arrive à une proposition finale qui les rassemble toutes. C'est donc un jeu d'aller-retour entre les propositions qui permet la planification de l'allocation. Il se crée par ce principe une version optimale d'une étude de marché, qui n'est pas parfaite et qui peut toujours changer, mais qui trace les grandes lignes des besoins et capacités de l'économie concernée. Voyons plus en détail de quoi il s'agit.

### **Le principe de proposition/itération**

On commence par utiliser la production et la consommation enregistrée l'année précédente. On se base sur les « prix »<sup>24</sup>, les mesures de travail et l'information qualitative du dernier processus pour commencer. Tous les acteurs ont accès à cette information. Les acteurs commencent par prendre conscience des faits qui les intéressent dans cet ensemble de données. Les comités de facilitation leur envoient leurs prévisions économiques qui sont une autre source de données et de réflexions. Les conseils de production et de consommation font

<sup>23</sup> Soit déterminer où l'effort humain doit être investi pour répondre le mieux possible aux besoins des membres de la société.

<sup>24</sup> Au lieu de rendre compte de la force de négociation (*bargaining power*) des individus, dans une écopar, les prix rendent compte du coût social de production.

également parvenir les projets à long terme qui continueront pendant l'année à venir. Avec tous ces facteurs à prendre en compte, ils voient les changements qui pourraient être apportés à leur proposition de l'an dernier par rapport aux changements qui se sont produits cette année. Ils remplissent alors leur première proposition en fournissant non seulement de l'information quantitative, mais aussi de l'information qualitative sur leurs choix. Ces propositions sont larges et n'entrent pas dans le détail des choix, il s'agit de catégories générales et les variations facilement prévisibles statistiquement sont laissées au soin des conseils de production qui réagissent aux rapports de consommation réels qu'ils obtiennent et dont l'extrapolation n'est pas difficile.

La première proposition est plus du domaine des vœux que des possibilités. En voyant ce que tout le monde voudrait faire/avoir et la marge entre le désir de production et celui de consommation, on passe à la prochaine étape. Les prix sont réajustés en fonction de ces nouvelles demandes, les consommateurs et les producteurs peuvent donc proposer de nouveaux plans suivant cette première expérience.

L'ajustement des besoins et des ressources n'est simple que dans les livres de théorie. Pour rendre ces démarches efficaces et atteindre un plan final, différentes options sont possibles. On peut établir une procédure qui n'impose pas de biais tout en réduisant les choix possibles à chaque itération. Cette procédure peut être faite par ordinateur ou par un groupe d'humains.

### **L'écopar et Apollon**

Cette (trop) brève présentation aura permis de faire au moins un constat. L'économie participative est indéniablement un projet apollinien. Il vise à organiser le monde, à l'ordonner selon un fonctionnement certain. Il se base sur la force de la raison capable de donner sens au réel. Certains axiomes à respecter ont été choisis, l'objectif est maintenant de leur donner corps dans le social. Subsiste, dans le côté libertaire de l'écopar, un aspect plus dionysiaque qui laisse de l'espace aux individus. On ne s'enferme pas dans un système trop défini, on laisse beaucoup d'espace pour des variations et des prises de décisions tant individuelles que collectives.

## ***Le matérialisme hédoniste comme ivresse dionysiaque***

Le matérialisme hédoniste est une construction éthique dont l'origine se situe dans une **opposition de base** fondée sur une nouvelle lecture de l'histoire des idées. Pour bien comprendre le matérialisme hédoniste, il faut aussi aborder sa **part matérialiste** et sa **part hédoniste**. Toutefois, pour bien savoir de quoi il s'agit, mieux vaut lancer la description par son **corpus constitutif**.

### **Corpus constitutif<sup>25</sup>**

Tout comme celui de l'écopar, le corpus du matérialisme hédoniste a une stabilité variable. La base est constituée de quatre livres essentiels parus sous la plume de Michel Onfray de 1991 à 2006. Il s'agit, en ordre chronologique de : *L'art de jouir*, *La sculpture de soi*, *Politique du rebelle*, *Théorie du corps amoureux* et *La puissance d'exister*. On peut ajouter à ces livres *La communauté philosophique* publié en 2005 qui propose une certaine « pratique » du matérialisme hédoniste.

À ces ouvrages qui structurent le concept, il faut ajouter les cours actuellement donnés par Michel Onfray à l'Université populaire de Caen où l'on traverse l'histoire de la philosophie pour jeter la lumière sur des philosophes restés dans l'ombre et qui offrent des outils pour la construction du matérialisme hédoniste. Enfin, la part la moins facile à délimiter, les nombreuses interventions de Michel Onfray (et, de plus en plus, d'autres intervenants) dans la sphère publique où il est question du matérialisme hédoniste. Nous nous concentrerons sur les ouvrages et les conférences.

### **Opposition de base**

Deux façons de percevoir le monde traversent l'histoire. D'un côté, celle dont Nietzsche trace la naissance dans *Généalogie de la morale* et qui se développe ensuite sur la voie royale de la philosophie permise, enseignée et diffusée : C'est la morale de l'idéal ascétique, ce parti pris platonicien pour le monde intangible qui travaille les origines de l'histoire de la philosophie. Elle commence à cette époque, bien qu'on puisse la voir en action également chez les pythagoriciens et chez d'autres présocratiques, et s'étendre à travers toute l'histoire pour

---

<sup>25</sup> Tous les ouvrages présentés dans cette section sont listés en bibliographie.



servir les idéologies du sacrifice des individus pour l'objet social. Elle plaît aux puissants qui assurent, grâce à cette morale, leur domination sans avoir à combattre pour qu'elle soit effective. L'idéal ascétique est une famille philosophique qui se détourne du réel, qui ne s'intéresse pas au matériel. Sa référence ce sont les arrières-mondes, les paradis à venir et non pas l'ici-bas. Son stade le plus achevé est le thomisme médiéval grâce auquel il était possible de savoir tout à propos du rapport essence/substance entre les différentes parts de la Sainte Trinité et rien au sujet de comment vivre au quotidien. L'idéal ascétique s'occupe donc de questions absolues comme le Bien et le Mal, le Juste et l'Injuste, le Beau, le Vrai et l'Essence. Encore aujourd'hui c'est le côté dominant de la philosophie, c'est celui qu'on enseigne dans les collèges et dans les universités, c'est la philosophie acceptable et valable.

À l'opposé, on retrouve le matérialisme hédoniste. C'est une philosophie qui se fonde sur le plaisir et non sur le sacrifice comme principe fondateur. Elle encourage à *jouir et faire jouir* et se concentre sur notre monde quotidien, sur notre vie de tous les jours. C'est une philosophie de lutte contre l'asservissement de l'humain à des principes édictés par d'autres et qui servent leurs intérêts. Le mélange entre l'utilitarisme et le matérialisme permet de vivre cette philosophie et pas seulement de la penser et de disserte à son sujet. À l'instar des Grecs anciens dont l'apparence physique et les activités laissaient deviner les positions philosophiques, le matérialiste hédoniste est reconnaissable dans ses activités et dans ses choix les plus banals, il n'est pas un fonctionnaire de la philosophie qui commence à 9h et s'arrête à 17h.

Il existe une vaste série de penseurs influents dans la lignée du matérialisme hédoniste. Comprendons bien qu'il s'agit de pensées très diverses et le matérialisme hédoniste est peut-être davantage une sensibilité philosophique qui parcourt en sous-main l'histoire des idées. Une ombre qui glisserait à travers le temps, des connexions entre des lieux et des époques (qu'il faut parfois établir avec une surprenante gymnastique) qui se font malgré la domination sacrificielle qui gouverne les corps et donc, les âmes. Sans en faire l'énumération complète, soulignons certains parmi les plus importants : Leucippe, Démocrite, Aristippe de Cyrène. Diogène, Épicure, Lucrèce, les frères et sœurs du libre-esprit, Érasme, Montaigne, Charron,

Saint-Evremond, Spinoza, Sade, Bentham, Stirner, Faure, Lafargue, Marcuse, Foucault, Deleuze, Vaneigem.

## **Part matérialiste**

Deux *a priori* sont centraux à la part matérialiste de l'éthique de Michel Onfray : d'abord, l'âme n'est pas séparée du corps et, ensuite, nous devons nous préoccuper de ce qui se passe dans notre réalité accessible par les sens plutôt que dans les arrières mondes composés de dieux et d'absolus.

En cette époque postmoderne, unir le corps et l'âme semble être une chose faite depuis longtemps, résultat du déclin de la tendance religieuse qui aimait à les séparer. Pourtant, il n'en est rien. Plusieurs options philosophiques condamnent encore le corps et ses désirs comme des choses à contrôler, à maîtriser. Les réflexions de l'âme sont prises comme des idées pures qui n'émergent pas d'une relation complexe avec le corps, qui est lui-même en relation d'influence avec l'environnement. Un genre de volontarisme simpliste qui veut le contrôle total du corps par l'esprit est l'exemple le plus frappant de ce genre de chose. Comme si le corps lui-même n'était pas en partie responsable des pensées qui nous traversent. L'influence de l'un sur l'autre est à ce point grande que *La sculpture de soi* propose que toute philosophie, même la plus idéaliste, naît de l'expérience d'un corps dans le monde par ce qu'il nomme un « hapax existentiel », soit un moment de la vie où une expérience vient fonder une pensée qui changera tout le cours d'une existence.

Deuxième aspect de cette part matérialiste, il faut cesser de penser le monde des idées et des Dieux et plutôt se concentrer sur le monde des humains. Le Juste, l'Homme, le Vrai et tous ces concepts prennent la place de la réalité au lieu d'aider à la comprendre. Ils n'ont aucun intérêt, car ils n'aident pas à transformer le monde. Le but de la philosophie est d'aider à vivre, à comprendre ce qui nous entoure et à agir sur cet environnement, ce n'est pas la recherche d'un Vrai pur. Des concepts qui permettent d'aborder des thèmes comme l'amitié, l'argent, le pouvoir, l'amour et qui donnent des manières d'agir non pas en regard de ce qui est le « mieux » mais de ce qui profite ici et maintenant à ceux qui sont impliqués dans la

relation. À l'idéalisme, on préfère un utilitarisme conscient. Mieux vaut se fier aux bénéfices d'ici-bas, à l'immanence, plutôt qu'à ce qu'on croit dicté par une transcendance inaccessible.

## Part hédoniste

La part hédoniste du matérialisme hédoniste est travaillée avec beaucoup plus d'insistance, probablement parce qu'elle suscite plus de réaction, de suspicion et de polémique. Comme l'anarchisme, qui fait partie des concepts que s'approprie le matérialisme hédoniste, l'hédonisme est fortement connoté négativement, surtout chez les philosophes. Justement, il ne faut pas le confondre avec l'hédonisme qu'on entend décrié tous les jours comme étant la tare de nos sociétés postmodernes. Au contraire, l'hédonisme est une éthique basée sur un impératif catégorique très simple : *jouir et faire jouir*.

La morale du plaisir vise autrui autant que soi, elle invite à vouloir autant la jouissance de l'autre que sa propre jouissance, l'une étant d'ailleurs la condition de possibilité de l'autre – ruse de la raison, l'amour-propre, au sens où l'entend La Rochefoucauld, impliquant qu'on fasse de l'autre un sujet de jouissance dispensateur, en retour, de notre propre plaisir. On ne construit pas le nazisme ou le stalinisme à l'aide d'une éthique hédoniste, ni le christianisme, mais avec des invitations à l'effort, au renoncement, à l'universel, toute la panoplie de l'idéal ascétique.<sup>26</sup>

La préoccupation centrale de cette éthique est de réfléchir avec précision la question des plaisirs. Sur ce fait, on utilise un grand renfort de métaphores mathématiques, il s'agirait, par exemple, de mettre en place une arithmétique des plaisirs. Baser son agir quotidien sur comment décupler, multiplier et additionner les possibilités de plaisir, pour soi comme pour autrui. Un utilitarisme là aussi, un calcul assumé, mais dans le but d'augmenter bien concrètement les plaisirs quotidiens. Aucune base universalisante donc, rien qui permette de juger ce qui est fondamentalement bien ou mal, toujours une situation concrète et unique qu'il faut analyser selon l'information disponible, dans un seul objectif clair : le plaisir partagé.

On comprendra dans ce contexte que toute la logique de la condamnation du corps et des désirs soit battue en brèche par une telle éthique. Célébration, au contraire, du corps comme

---

<sup>26</sup> ONFRAY, *op. cit.*, 1991, p. 306.

appareil permettant le plaisir, en en donnant toutes les opportunités. Cela dit, il ne faut pas pour autant juger avec trop de simplisme le plaisir du matérialisme hédoniste, il n'est jamais considéré sous son angle purement « physique » comme le fait l'idéal ascétique. Comme le corps et l'âme ne sont pas séparés, il n'est pas lieu de dire qu'il est des plaisirs de la chair, de la table ou du corps qui seraient opposés à ceux de l'esprit, de l'âme ou de l'intellect. Tous les plaisirs sont matériels, car l'esprit ou l'âme n'est qu'une partie du corps. On peut s'amuser à faire les distinctions qu'on veut, selon nos préférences, mais aucun plaisir n'est ontologiquement plus ou moins pur qu'un autre.

### Affinités électives et contrats hédonistes

Un problème se pose face à l'impératif *jouir et faire jouir*. Jouir n'est pas chose simple, surtout dans l'univers psychologisant qui nous entoure, rempli de thèses qui déplacent sans fin la culpabilité des désirs et en font les symptômes d'un déni enfoui. Il reste plusieurs pages à écrire sur les origines du désir et les causes des plaisirs. Néanmoins, nous semblons, sur le coup, encore aptes à gérer ce qui nous plaît et déplaît. Qu'en est-il toutefois des autres? En y pensant bien, on remarque que la question des plaisirs des autres n'est pas une réflexion commune ou simple. Savoir comment *faire jouir* exige la création de mécanismes relationnels nommés les *affinités électives* et les *contrats hédonistes*.

Le système des affinités électives est un ensemble de cercles qui régit les relations de chacun. Ce fonctionnement se revendique aristocratique et électif. Il n'est pas question d'aimer tout le monde, contrairement à ce que professe la foi chrétienne et tous les autres ascétismes, il est question de choisir, très clairement qui il vaut la peine de fréquenter. Encore là, on juge l'autre à l'aune du plaisir qu'on peut partager en sa compagnie, mais, aussi, au sublime de son existence, à la beauté de la statue de lui-même qu'il sculpte (nous y reviendrons plus loin).

Cette approche pourrait passer pour banale, mais elle n'est certainement pas commune. En passant par la politesse, le mépris et l'oubli elle délie les liens entre nous et ceux avec qui il ne vaut pas la peine d'en avoir. Elle évite la haine, qui nous occupe tellement l'esprit qu'elle

donne plus d'importance aux ennemis qu'aux amis. Ce système hédoniste opte pour le plaisir de l'amitié plutôt que d'aller vers les affres du ressentiment.

Les contrats hédonistes vont dans le même sens et sont liés aux cercles d'affinités. Ce sont des contrats qui mettent le plaisir des partenaires comme première raison d'un lien entre eux. Lorsqu'il n'y a plus de plaisir d'un côté ou de l'autre, le contrat est résilié. Ainsi, en amour, il n'est pas question d'éternité et de contrainte, mais bien d'un plaisir d'être ensemble qui n'est jamais certain, qu'on peut toujours remettre en question. La stabilité est acceptable, mais seulement tant que le plaisir est chaque jour réaffirmé à travers elle.

Bref, l'aspect hédoniste de l'éthique de Michel Onfray est une résonance, dans la vie de tous les jours du *jouir et faire jouir*. Cette éthique immanente est à la base d'un projet de vie, de la construction d'une existence comme œuvre d'art, d'une *sculpture de soi*.

### Sculpter sa propre statue

Comment vivre en hédoniste, tous les jours. Voilà la question à laquelle le matérialisme hédoniste veut aussi répondre. Pour ce faire, le matérialisme hédoniste utilise un *personnage conceptuel*, outil philosophique qu'il emprunte à Gilles Deleuze, et ce personnage c'est le *Condottiere*.

Cette figure éthique est caractérisée par une vitalité débordante, à l'inverse des hommes calculables qui composent la société actuelle. Le Condottiere est aristocrate, car il vise l'excellence, mais c'est aussi un gentilhomme parce qu'il sait respecter un code d'honneur et être tendre pour ses amis. Le Condottiere est une figure faustienne qui souhaite modifier le monde selon sa volonté: « Un sujet qui part en combat contre ce qui le divise, l'affaiblit et l'amoindrit, un soldat guerroyant contre l'aliénation et ses perversions. L'édifice qu'il se propose est son identité : elle doit jaillir du bloc de marbre informe qu'il est en arrivant à la conscience. Ce travail est monumental. »<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> ONFRAY, *op. cit.*, 1993, p.39.

En même temps, il fait usage d'une sagesse tragique qui: « consiste à conserver sans cesse présente à l'esprit cette idée qu'on ne construit sa propre singularité que sur des abîmes entre des blocs de misère lancés à pleine vitesse dans le néant ».<sup>28</sup> Le Condottiere est aussi individualiste au sens où il se concentre sur lui-même comme objet de son ouvrage de construction. Pour se faire, il fait usage de la force qui, opposée à la violence, est cette potentialité lumineuse créant ordre et sens.

Le Condottiere est artiste en ce sens qu'il fait de sa vie une œuvre d'art, c'est un philosophe-artiste. Le bourgeois le considère comme un esthète parce qu'il préfère se soucier d'esthétique et d'éthique plutôt que d'utilité directe. Pourtant, le Condottiere est bien artiste et non esthète, au lieu de vouloir paraître il veut créer, il a une tâche à accomplir et celle-ci l'occupe tout entier. Il ne rejette pas le réel, mais veut le modeler. C'est donc sa propre statue que sculpte le philosophe-artiste, à l'instar de la sculpture primitive comme celle du Yahvé de l'Ancien Testament créant les hommes. Comme l'artiste contemporain, le Condottiere doit penser la sculpture de soi (bref, l'établissement de bases éthiques) au-dehors de ce qui s'est fait précédemment dans ce domaine (soit la morale ambiante).

### **Le matérialisme hédoniste et Dionysos**

Non seulement le matérialisme hédoniste s'affirme à plusieurs reprises comme dionysiaque, mais il fait souvent la démonstration qu'il l'est. La sculpture de soi est un geste éminemment dionysiaque, il suppose le fondement de nouvelles valeurs, mais aussi une place prépondérante à la philosophie et à la « grande politique ». Néanmoins, le projet plus concret que propose *La communauté philosophique* n'est pas incompatible avec un certain aspect apollinien. On crée non seulement pour soi, mais aussi pour les autres. En fait, par, pour et avec les autres... une ivresse rêvée en quelque sorte.

---

<sup>28</sup> *Ibid*, p.42.

## Nature des matières : *Cadre d'analyse*

« Il s'agissait de former un nouveau corps en réunissant les deux principes antagonistes, qui devaient être auparavant extraits à l'état de pureté absolue. »

- Serge Hutin, *L'alchimie*

Pour réaliser le Grand Magistère, les alchimistes du vieux temps devaient arriver à extraire de leur matière première deux principes de même nature. Cette même nature était nécessaire pour arriver à atteindre éventuellement la pierre philosophale. Première tâche, donc, vérifier si la nature des choses à assembler est la même.

On serait porté à affirmer, à première vue, que les deux matières présentées ne pourront être fusionnées, car il s'agit, d'un côté, d'un système économique et, de l'autre, d'une construction éthique. Ce serait se limiter à leurs formes alors qu'il est question ici de la nature des choses. Le vocabulaire proposé par Deleuze et Guattari<sup>29</sup> peut aider à situer la nature des concepts par une approche de situation géographique. Il sera donc question de champs (1), de plans (2), de régions (3), de zone (4) et de ponts (5).

Que l'on comprenne bien, il est question de vocabulaire ici, pas de concepts. Le vocabulaire deleuzien sera réutilisé sans pour autant que les définitions restent fidèles à ce qu'on peut lire dans *Qu'est-ce que la philosophie?* Cinq notions, donc, pour situer le rapport de nature entre ces deux concepts. Cette géographie conceptuelle est basée sur le rapport que les concepts entretiennent entre eux.

1) L'écopar et le matérialisme hédoniste se trouvent dans le même **champ**, le champ politique. Les champs sont des grandes séparations taillées dans la réalité<sup>30</sup>, sur la base du rapport que les concepts entretiennent avec elle. Bien entendu, certains concepts peuvent chevaucher plusieurs champs. D'autres champs distincts du champ politique sont, par exemple : le champ esthétique, le champ métaphysique, le champ religieux et le champ sensitif.

<sup>29</sup> DELEUZE, *op.cit.* 12, 24-26.

<sup>30</sup> Je distingue la réalité du réel en m'inspirant de WATZLAWICK, Paul, *La réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1984, 237 p. La réalité est ce que l'humain perçoit et interprète comme étant le monde qui l'entoure tandis que le réel est cette foisonnante masse à l'origine de toutes les réalités humaines. Il est supposé, d'entrée de jeu, que le réel est inaccessible directement.

Le champ politique, rassemble tout concept qui se concentre sur le *vouloir-vivre ensemble*<sup>31</sup>. Y est donc inclus l'écopar parce qu'elle discute la manière dont les humains peuvent organiser leur façon de co-exister à travers, entre autres, la production, l'allocation et la consommation. Le matérialisme hédoniste, dans sa vision d'une philosophie qui doit être appliquée au quotidien, discute les rapports entre les humains et sur quelles bases ils doivent être construits. Même une définition plus contraignante du champ politique (qui se contenterait de parler des questions de pouvoir et d'institutions par exemple) aurait permis d'y inclure les deux concepts. L'écopar touche, au moins par la bande, aux institutions politiques par ses réflexions sur l'économie tandis que dans *Politique du rebelle*, le matérialisme hédoniste propose des modes de rébellions au sein de la démocratie libérale.

2) Les deux concepts sont aussi sur le même **plan**, celui de la radicalité. Les plans sont définis par la capacité de différents concepts de s'influencer mutuellement. Par exemple, sur le plan de la radicalité on peut retrouver les termes « capitalisme », « révolution » et « patriarcat ». Chacun de ces concepts peut s'expliquer et expliquer les autres concepts. Tandis que « capitalisme » et « multiculturalisme » ne sont pas sur le même plan, le multiculturalisme n'a aucun moyen d'expliquer le capitalisme.<sup>32</sup>

Le plan de la radicalité n'est pas entendu suivant le sens étymologique qui nous proposerait d'y assembler les concepts qui vont à la racine des problèmes. Or, cette définition tracerait bien mal les limites de la notion. Par radical, on entend *ce qui refuse la totalité de la situation actuelle pour proposer une alternative différente en tout point*.<sup>33</sup> L'écopar rejette le capitalisme entièrement pour se proposer comme système économique. Le matérialisme hédoniste rejette l'idéalisme ascétique ambiant pour se proposer comme seule alternative.

<sup>31</sup> OLIVIER, Lawrence, « Vouloir-vivre-ensemble et science » in OLIVIER, Lawrence et al. *Épistémologie de la science politique*, Presse de l'Université du Québec, Québec, 1998, pp.91-111

<sup>32</sup> *Expliquer* n'est probablement pas le terme le plus heureux pour parler des liens entre les concepts d'un même plan. Peut-être vaudrait-il mieux parler de cohabitation ou d'interaction.

<sup>33</sup> À cet égard, il est intéressant de noter qu'une autre des caractéristiques du concept radical tel que présenté est qu'il s'affaire d'abord à créer la réalité d'une certaine façon avant de proposer sa reconstruction.



3) Les deux concepts sont situés dans la même **région**, la région libertaire. Les régions sont des espaces de plans où se retrouvent des concepts ayant des points focaux semblables. Le point focal de la région libertaire est le pouvoir alors que, par exemple, celui de la région libérale est la liberté, celui de la région du « socialisme réel » est l'égalité. En plus de se revendiquer fréquemment de l'anarchisme et des théories libertaires, les deux concepts placent les questions de pouvoir au centre de leur approche.

4) Une différence de **zone** existe cependant entre l'écopar et le matérialisme hédoniste. Les zones sont des regroupements de concepts qui reconnaissent ou non la validité de la démarche les uns des autres. On pourrait dire aussi que les zones définissent les concepts avoisinants, autant dans un esprit d'espace que de temps cette fois. L'intertextualité permet, bien entendu, de situer la zone, mais, ce qui aide peut-être plus encore à le faire, c'est le fonctionnement interne de chacun des concepts. Il est intéressant d'approcher deux catégories habituelles de la philosophie en terme de zones : la zone analytique (anglo-saxonne) et la zone phénoménologique (continentale). On peut dire de la zone phénoménologique qu'elle regroupe les concepts qui sont construits en s'intéressant avant tout aux textes et aux auteurs, alors que la zone analytique travaille avant tout les problèmes philosophiques.<sup>34</sup>

L'écopar est le résultat d'une réflexion inspirée, certes, de certains auteurs et de certaines expériences politiques, mais qui se base d'abord sur un argumentaire rationnel qui tente de démontrer la validité de son approche. Ce système est donc dans la zone analytique. Le matérialisme hédoniste, quant à lui, n'est pas exempt de logique ou de raisonnement. Toutefois, la constitution de cette construction éthique est basée sur une relecture des textes philosophiques passés et sur la constitution d'un corpus. Cela la place dans la zone continentale.

Les différences de zones sont beaucoup moins fondamentales que les différences de champ ou de plan. Par exemple, l'économie participative a une forte inspiration marxiste, un courant qui est normalement associé à la zone continentale. De son côté, le matérialisme hédoniste

---

<sup>34</sup> Phrase inspirée de la définition qu'en donne wikipedia.fr dans sa définition de la philosophie contemporaine.

fait usage de l'utilitarisme, qui est généralement inclus dans la zone anglo-saxonne.

5) Enfin, quelques **ponts** sont tirés entre ces deux théories. Les ponts entre les concepts sont d'autres concepts qui traversent les premiers sans changer d'état. L'éthique est un premier pont évident à établir entre l'écopar, qui en fait toujours son ouverture, et le matérialisme hédoniste, qui est une proposition éthique. Un second pont est le concept de capitalisme, la définition et le peu de considération pour le capitalisme qu'on retrouve dans l'écopar se retrouvent aussi dans le matérialisme hédoniste. Cela dit, il faut souligner que le fonctionnement du capitalisme est mieux précisé dans l'écopar et que l'éthique est définie avec plus d'attention dans le matérialisme hédoniste.

## **Préparation de la matière : *Programme de recherche et opérationnalisation***

« Le plus rude travail, la peine tout entière, est à parfaitement préparer la matière »  
- Augurelli, *Chrysopée*<sup>35</sup>

L'alchimie a pour but de « former un nouveau corps en réunissant les deux principes »<sup>36</sup>. Les deux principes, les deux matières ont été exposées. Il s'agit maintenant de passer à l'alchimie en tant que telle, de tenter l'expérience et de voir s'il y a bien là matière à fusion.

Il faudra d'abord se concentrer sur les **ponts** qui traversent les deux concepts. Ces concepts qui se trouvent autant dans l'écopar que dans le matérialisme hédoniste permettent de marquer les liens déjà existants. Ces communautés d'intérêts ou d'analyses permettent de cerner des lieux par où commencer la fusion. Comme il l'a été souligné plus haut, deux ponts inévitables entre ces deux concepts sont la **critique du capitalisme** et la **réflexion éthique**.

En deuxième lieu, il faut jeter les **sels** dans l'équation. C'est-à-dire ces autres concepts et ouvrages qui ont des liens d'intertextualité directe avec les matières étudiées. Ces sels permettent de déformer les deux matières pour, là encore, faciliter la fusion. Il sera d'abord question de l'**écologie sociale** de Murray Bookchin sur l'écologie qui sont souvent citées

<sup>35</sup> Cité in HUTIN, *op. cit.*, p.84.

<sup>36</sup> *Idem.*

autant comme modèle inspirant que comme opposition ou critique. Ensuite, on abordera la critique du travail et l'existentialisme d'**André Gorz** qui a des liens d'intertextualité avec les deux concepts.

Enfin, il s'agira de **décrire et étudier** la nouvelle matière qui émergera de la fusion de l'écopar et du matérialisme hédoniste. L'alliage est-il complet? Les deux principes ont-ils disparu au profit de l'objet résultant? Cette nouvelle matière a-t-elle une valeur propre et dépasse-t-elle, en un sens, les principes qui sont à sa genèse? Cette matière est-elle utile? Si oui, en quoi l'est-elle?

## Premières opérations: Ponts

« Aussitôt le feu allumé, le *Grand Œuvre* proprement dit commençait : différents phénomènes, appelés opérations, se produisaient (cristallisation, dégagement de vapeurs qui se condensaient ensuite, etc.); au cours desdites opérations, la matière prenait diverses colorations, le *couleurs de l'Œuvre*, que l'on distinguait en couleurs principales (en succession invariable : *noir, blanc, rouge*) et en couleurs intermédiaires (gris, vers, jaune, arc-en-ciel, etc.), qui servaient simplement de transition entre les couleurs principales. »<sup>37</sup>

- Serge Hutin, *L'Alchimie*

Le premier instrument des opérations conceptuelles, c'est le pont. C'est avec lui qu'on commence les transformations qui mèneront à la transmutation complète. Si, en alchimie, il faut « que la matière, dans ses diverses formes, soit réductible à un constituant commun pour que la transmutation devienne possible »<sup>38</sup>; en alchimie conceptuelle, il n'est pas question d'une essence des concepts, mais bien de ce qui leur permet d'être liés sur un même plan. On ne vise donc pas à revenir à une matière originelle, mais bien à situer et à utiliser d'autres concepts qui serviront à permettre l'amalgame.

C'est ainsi que, sur un plan déterminable, on passe d'un concept à un autre par une sorte de pont [...] [Le concept a] une exo-consistance, avec d'autres concepts, lorsque leur création respective implique la construction d'un pont sur le même plan. Les zones et les ponts sont les joints du concept.<sup>39</sup>

Quels concepts servent de ponts entre deux concepts? Ceux qui sont assez généraux pour rattacher un concept à ses semblables qui reposent sur le même plan. Le concept est constitué de composantes qui assurent son fonctionnement interne. Les ponts sont composés d'une ou plusieurs de ces composantes qui, s'alliant à d'autres composantes extérieures au concept étudié, forme un autre concept. Ce concept qui est *en partie une composante* du concept étudié est à la fois *un élément extérieur à lui*. C'est ainsi qu'il peut servir de joint avec d'autres concepts.

On peut repérer les ponts dans le corpus constitutif par l'évocation d'une logique qui dépasse le concept interne. L'appel à des évidences ou à des systèmes qui sont précédents au concept

<sup>37</sup> HUTIN, *op. cit.*, p.89.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>39</sup> DELEUZE et GUATTARI, *op. cit.*, p.24 et 25.

permet souvent d'apercevoir toute une série de liens entre le concept présenté et d'autres concepts. Il n'est pas question ici de citations directes, indices qui se rapportent plutôt aux sels, mais bien d'évocations et de sous-entendus.

Une fois repérés, à quoi les ponts sont-ils utiles pour l'alchimie conceptuelle? Comme l'objectif final est la transmutation fusionnelle de deux concepts en un seul, les ponts servent à exercer des transformations physiques sur les concepts. Dans le cas des ponts, il est question de magnifier l'importance des composantes du pont dans chacun des concepts. On en vient ainsi à déformer légèrement les deux concepts et à les rendre plus facilement solubles l'un à l'autre.

## Premier pont: Éthique

En quoi l'éthique est-elle un pont entre l'écopar et le matérialisme hédoniste? Rappelons-nous que les deux concepts sont sur le plan de la radicalité. Or, nous avons défini ce plan plus haut comme le lieu où l'on retrouve ce qui refuse la situation actuelle pour proposer une alternative différente en tout point. Sur quelles bases peut-on refuser ce qui est? Qu'est-ce qui permet de fonder une critique de l'ordre établi qui dépasse la simple révolte? Quelle logique permet de mettre en avant-plan des principes fondamentaux qui encadrent et balisent notre jugement sur la réalité?

Il s'agit évidemment de la logique de l'éthique et, conséquemment, de celle de l'axiomatique. L'éthique est directement mentionnée par les deux concepts dans les premiers ouvrages de leur corpus constitutifs.<sup>40</sup> Cela nous indique que les deux concepts se livrent à l'ordination de certaines valeurs pour ensuite faire des déductions sur le bien-fondé de certains éléments du monde.

Quel est le fonctionnement de leur éthique? Sur quoi repose-t-elle? Comment cette éthique s'articule-t-elle avec les autres concepts? Quels sont ses points aveugles et ses *a priori*? Voilà un ensemble de questions auxquelles nous tenterons de répondre.

---

<sup>40</sup> Pour l'écopar : ALBERT, Michael, HAHNEL, Robin, *Looking Forward, Participatory Economics For The Twenty First Century*, South End Press, Cambridge, 1991, 153 p.

Pour le matérialisme hédoniste : ONFRAY, Michel, *L'art de jouir : pour un matérialisme hédoniste*, Paris, Grasset, 1991, 316 p.

### ***L'éthique et l'économie participative***

Les valeurs de l'économie participative (l'équité, l'autogestion, la variété, la solidarité et l'efficacité) ont été présentées plus haut sous le titre « Axiomatique » et non sous le titre « Éthique ». Une différence importante existe entre ces deux domaines et l'objet de la présente section sera justement de pointer l'éthique derrière l'axiomatique de l'écopar.

Selon *Le Trésor de la Langue française informatisé* rendu disponible par le CNRS<sup>41</sup> l'axiomatique utilisée comme substantif féminin est définie comme une « méthode ayant pour objet de rassembler et de « structurer » les axiomes et les principes de base d'une science ». Tandis qu'un axiome est un : « énoncé répondant à trois critères fondamentaux : être évident, non démontrable, universel ». Donc une axiomatique donnée est un rassemblement, une structure d'énoncés évidents, non démontrables et universels. L'éthique quant à elle est définie comme suit : « Science qui traite des principes régulateurs de l'action et de la conduite morale ».

Il sera question ici de démontrer, en premier lieu, qu'à partir du corpus constitutif, il est question d'une axiomatique et non d'une éthique quand il s'agit de caractériser les valeurs présentées comme fondement de l'économie participative. En deuxième lieu, on tentera, de distinguer quelle éthique est sous-jacente à cette axiomatique et quel est son rapport à l'ontologie.

### **Le statut éthique ou axiomatique des valeurs de l'écopar**

Il est donc question de déterminer si les valeurs de l'écopar font partie d'un rassemblement d'énoncés ou d'une science qui traite des principes régulateurs de la morale. Consultons le corpus constitutif de l'écopar pour bien situer quelle présentation est faite des valeurs de l'écopar. La présentation la plus détaillée se trouve dans *Parecon : Life After Capitalism* de Michael Albert. Un chapitre complet, le deuxième, est consacré à présenter les valeurs de l'économie participative.

---

<sup>41</sup> <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm> (visité le 5 novembre 2006)

En introduction de ce chapitre, on nous avertit tout de suite :

« When examining and evaluating economic systems, there are four main questions about values we *must* address:

- 1 Equity: How much should people get and why?
- 2 Self-management: What kind of say over their conditions should people have?
- 3 Diversity: Should paths to fulfillment be diversified or narrowed?
- 4 Solidarity: Should people cooperate or compete? »<sup>42</sup>

Donc, voilà des questions auxquelles l'économie *doit* répondre.

Continuons sur la valeur de l'équité : « Nearly everyone favors "equity." But controversy arises because different people mean different things by the term. We want fair income and fair situations, but fair in what way? »<sup>43</sup> La question n'est pas ici la valeur elle-même que *presque* tout le monde favorise, les disputes sont au sujet de son application et de la compréhension de son sens.

Du côté de l'autogestion, on rejette l'autoritarisme suivant cet argument :

« The first option—giving the most say to a few people—is generally and rightly labeled authoritarian because it gives to the few disproportionate power over the many. In the political realm we call it dictatorship or oligarchy and generally reject it as being incompatible with respecting the rights of all humans. But if it is wrong to have a political elite decide our political conditions because we should each have some say in this, then surely it is also wrong for an economic elite to decide our economic conditions—on the same grounds that we should each have some say in this. »<sup>44</sup>

Donc, comme la dictature est généralement rejetée dans le domaine politique et que l'autoritarisme économique est aussi *mal* que la dictature, alors nous devrions le rejeter et nous concentrer sur l'autogestion (dont le fonctionnement est aussi traité, mais le fonctionnement doit ici être considéré comme un point de détail).

<sup>42</sup> ALBERT, Michael, PARECON, *Life After Capitalism*, Verso, Londres, 2003, 320 p., citation extraite de la version web du livre au : <http://www.zmag.org/books/pareconv/parefinal.htm> (visité le 5 novembre 2006) C'est moi qui souligne.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*



Voyons maintenant ce qu'il en est de la diversité :

« For reasons of vicarious benefit as when we enjoy other people doing things we can't do or don't have time to do, and also as a hedge against placing all our eggs in one wrong basket, everyone easily agrees that diverse and varied outcomes are generally better than homogenous ones. »<sup>45</sup>

Il y a ici un regard « empirique » sur le monde et sur l'incapacité des humains à tout faire ce qui répond à leurs besoins ou à leurs désirs. Devant ce fait, *n'importe qui accepte facilement* que la variété soit une valeur importante.

Au niveau de la solidarité, la réponse est encore plus claire :

« It is better if people get along with one another than if they violate one another. In two economies that equally respect and fulfill all other values we favor, would anyone deny that attaining more solidarity is better than attaining less? To care about one another's well-being as fellow humans is surely good. To view one another as objects to exploit or with other hostile intentions is surely bad. No one who is at all progressive would disagree. »<sup>46</sup>

En bref, la solidarité est bonne et l'absence de solidarité est mal et la personne qui n'est pas apte à le voir n'est pas progressiste donc, on le suppose, n'est pas apte à offrir des arguments dignes d'intérêt.

Enfin, dernière valeur de l'écopar, l'efficience :

« Of course, in addition to solidarity, diversity, equity, and participatory self-management, there is one more evaluative norm we must keep in mind. It will not do, for example, to have economic institutions that promote all our economic values but do not get the economic job done. It will not do, that is, to have an economy that does not meet expressed needs, or that does so to a limited degree though delivering fewer or less desirable outputs than would have been possible with more efficient operations. »<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

Une économie qui gaspillerait inutilement autant des efforts que des ressources ne remplirait même pas son rôle d'économie. Le fait de respecter la nature de l'économie qui est d'obtenir la production optimale avec le minimum de ressources selon les conditions posées doit être une valeur de l'économie.

À la lumière de ces extraits du corpus peut-on juger que l'écopar se base sur une éthique ou sur une axiomatique? De toute évidence, il s'agit d'axiomes, car les valeurs de l'économie participatives sont toutes présentées, à une exception près, comme étant évidentes, non démontrables et universelles.

« N'importe qui est d'accord », « personne ne pense autrement », « tout le monde s'entend » : voici les arguments que nous offre l'économie participative pour appuyer son « éthique ». Pourtant, avec ces arguments, on ne fait pas une démonstration éthique, on énonce un axiome. Car, de fait, tout le monde ne s'entend pas sur ces valeurs. L'équité n'est pas une valeur pour tout le monde. De nombreux ouvrages ont été écrits contre l'équité entre autres par les conservateurs anglais (comme Edmund Burke), les aristocrates français (comme Joseph de Maistre) ou les néo-libéraux contemporains (comme Friedrich Von Hayek).

Que dire des valeurs de démocratie et d'autogestion? Encore aujourd'hui plusieurs nations vivent sous des régimes antidémocratiques et plusieurs pensées (religieuses, laïques ou athées) s'opposent à la démocratie. De plus, la compréhension même des limites de la démocratie comme concept est loin de faire l'unanimité. De même pour la diversité, plusieurs écoles de pensée soutiennent qu'une certaine uniformisation, dans le vêtement par exemple, mène à une société plus morale et plus juste. Faut-il aussi rappeler que la valeur de la solidarité est souvent mise de côté par nombre de penseurs pour lui préférer celle de la compétition comme moteur économique. La seule exception à cette règle est la valeur de l'efficacité. Comme l'affirmation est à la fois ontologique et tautologique (l'économie est la science de l'efficacité, donc l'efficacité est importante pour l'économie), il est impossible de la contester en respectant ses propres bases. Toutefois, ce n'est pas avec une réflexion tautologique sur l'économie qu'on bâtit une éthique.

On peut donc conclure, sans hésitation, que le corpus constitutif de l'économie participative propose une axiomatique et non une éthique. Cependant, il ne faut pas pour autant croire qu'il n'y a pas une base, une origine, fut-elle implicite, à cette axiomatique. La prochaine partie s'intéresse justement à cette base.

## L'économie participative et Kropotkine

Dans son texte résumé sur l'économie participative, Normand Baillargeon fait la proposition suivante :

L'inspiration libertaire de l'Écopar est à la fois diffuse — entendez par là qu'elle imprègne tout le modèle — et explicite — certaines de ses caractéristiques fondamentales étant directement reprises de la tradition anarchiste. Sur ces deux plans, un bilan précis reste à dresser. Mais qui prend contact avec l'Écopar ne peut manquer de relever sa parenté intellectuelle profonde avec ce que Michael Albert appelle « les valeurs et l'esprit de Kropotkine ».

Antiautoritariste; soucieuse de réaliser l'équité de circonstances et de ne faire dépendre les éventuelles inégalités que de variables sur lesquelles on maîtrise des individus placés dans de telles circonstances; défendant une conception de la liberté comme conquête sociale et historique; opposée aussi bien au marché qu'à la planification centrale; on découvre encore dans l'Écopar l'influence du Kropotkine de *L'aide mutuelle: un facteur d'évolution*, qui s'opposait au réductionnisme biologique des néo-darwiniens sociaux en faisant jouer un autre déterminisme biologique, celui de l'entraide et de la coopération.<sup>48</sup>

Dans une note de bas de page, Baillargeon affirme tirer sa citation sur « les valeurs et l'esprit de Kropotkine » d'une correspondance qu'il aurait eu avec Michael Albert. Considérant la difficulté de trouver toute autre référence au sein du corpus constitutif quant à l'origine de ces valeurs, incluons le texte de Normand Baillargeon dans le corpus.

Ouverture, donc, sur Kropotkine. Les écrits du « prince anarchiste » sont nombreux et plusieurs ont de liens directs avec l'éthique. Un ouvrage en particulier, *La conquête du pain*

---

<sup>48</sup> BAILLARGEON, Normand, *Une Proposition Libertaire: L'économie Participative*, <http://www.parecon.org/writings/normand1.htm> (visité le 5 novembre 2006).

évoque même une démarche semblable à celle de l'économie participative en lançant des pistes d'organisations sociales postrévolutionnaires et libertaires.<sup>49</sup>

Pour la solidarité, il va sans dire (et Baillargeon le souligne déjà), *L'entraide : un facteur d'évolution* pose bien des jalons qui mettent la solidarité au centre de la réflexion éthique.

« However, it is especially in the domain of ethics that the dominating importance of the mutual-aid principle appears in full. That mutual aid is the real foundation of our ethical conceptions seems evident enough. But whatever the opinions as to the first origin of the mutual-aid feeling or instinct may be whether a biological or a supernatural cause is ascribed to it we must trace its existence as far back as to the lowest stages of the animal world; and from these stages we can follow its uninterrupted evolution, in opposition to a number of contrary agencies, through all degrees of human development, up to the present times. »<sup>50</sup>

On voit donc ici une véritable « science des principes régulateurs de l'action ». Kropotkine fait la démonstration que la solidarité a été centrale à l'évolution humaine et animale. La solidarité devrait guider nos actions, car c'est ce qui permet à l'espèce humaine d'évoluer et d'affronter les dangers qui pourraient miner son évolution. Voilà une réflexion éthique qui pourrait bien être à la base de ce qui est proposé par l'économie participative.

On pourrait trouver une autre inspiration de l'économie participative de la valeur d'autogestion dans le texte *Communisme et anarchie* de Kropotkine. Il y explique entre autres que l'anti-autoritarisme est le fondement de la liberté et que celle-ci est essentielle à une société juste. Voici comment il fait le lien entre liberté et anti-autoritarisme :

Voyons donc, qu'est-ce que la liberté ?

Laissant de côté les actes irréfléchis et prenant seulement les actes réfléchis (que la loi, les religions et les systèmes pénaux cherchent seuls à influencer), chaque acte de ce genre est précédé d'une certaine discussion dans le cerveau humain : — « Je vais sortir, me promener », pense tel homme... — « Mais non, j'ai donné rendez-vous à un ami, ou bien j'ai promis de finir tel travail, ou bien

<sup>49</sup> KROPOTKINE, Pierre, *La conquête du pain, préface par Élisée Reclus*, Paris, Tresse et Stock, 1892, 297 p.

<sup>50</sup> KROPOTKINE, Pierre, *Mutual Aid : A Factor of Evolution*, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/mtlad10.txt> (visité le 6 novembre 2006).

ma femme et mes enfants seront tristes de rester seuls, ou bien enfin je perdrai ma place si je ne me rends pas à mon travail.»

Cette dernière réflexion implique, comme on le voit, la crainte d'une punition, tandis que, dans les trois premières, l'homme n'a affaire qu'avec soi-même, avec ses habitudes de loyauté, ses sympathies. Et là est toute la différence. Nous disons que l'homme qui est forcé de faire cette dernière réflexion : « Je renonce à tel plaisir en vue de telle punition », n'est pas un homme libre. Et nous affirmons que l'humanité peut et qu'elle doit s'émanciper de la peur des punitions ; qu'elle peut constituer une société anarchiste, dans laquelle la peur d'une punition et même le déplaisir d'être blâmé disparaîtront. C'est vers cet idéal que nous marchons.<sup>51</sup>

La liberté se définit donc comme la possibilité d'agir sans avoir de crainte d'être puni. La réalisation de la liberté n'est pas simplement une question de choix, elle fait partie d'un projet historique. En effet, c'est un devoir de l'humanité, en marche vers son émancipation, de mettre fin à la peur de la punition et donc à l'autoritarisme qui fonctionne inévitablement par un système punitif.

Du côté de la diversité, l'ouvrage *La conquête du pain* propose une réflexion sur la question dans son chapitre *Les besoins de luxe*. Comme l'économie participative, l'anarchisme de Kropotkine souligne la grande diversité des désirs et des besoins humains. Toutefois, il est question de faire un pas de plus :

Mais nous attendons autre chose de la Révolution. Nous voyons que le travailleur, forcé de lutter péniblement pour vivre, est réduit à ne jamais connaître ces hautes jouissances - les plus hautes qui soient accessibles à l'homme - de la science et, surtout, de la découverte scientifique, de l'art et surtout de la création artistique. C'est pour assurer à tout le monde ces joies, réservées aujourd'hui au petit nombre, c'est pour lui laisser le loisir, la possibilité de développer ses capacités intellectuelles, que la Révolution doit garantir à chacun le pain quotidien. Le loisir, - après le pain, - voilà le but suprême.<sup>52</sup>

La production d'une vaste diversité d'objets de consommation n'est pas qu'une réponse à un « constat » comme quoi il existe plusieurs besoins, elle répond plutôt à un impératif portant

<sup>51</sup> KROPOTKINE, Pierre, *Communisme et anarchie*, <http://kropot.free.fr/Kropotkine-commuanarch.htm> (visité le 6 novembre 2006).

<sup>52</sup> KROPOTKINE, Pierre, *Communisme et anarchie*, <http://kropot.free.fr/Kropotkine-commuanarch.htm> (visité le 6 novembre 2006).

sur la réalisation de la vie humaine. Comme le loisir est le « but suprême » de nos vies, l'économie doit nous offrir les moyens de le réaliser. C'est seulement après avoir affirmé cela que le constat de la variété de nos désirs devient pertinent.

Enfin, au niveau de l'équité, plusieurs textes de Kropotkine pourraient être cités en exemple où la question de la juste répartition de l'effort social est mise en exergue. Retenons en particulier *L'anarchie : sa philosophie, son idéal* où il est plus particulièrement question de ce sujet.

En effet, il est certain qu'à mesure que le cerveau humain s'affranchit des idées qui lui furent inculquées par les minorités de prêtres, de chefs militaires, de juges tenant à asseoir leur domination et de savants payés pour la perpétuer. — une conception de la société surgit, dans laquelle il ne reste plus de place pour ces minorités dominatrices. Cette société, rentrant en possession de tout le capital social accumulé par le travail des générations précédentes, s'organise pour mettre ce capital à profit dans l'intérêt de tous, et se constitue sans refaire le pouvoir des minorités. Elle comprend dans son sein une variété infinie de capacités, de tempéraments et d'énergies individuelles : elle n'exclut personne. Elle appelle même la lutte, le conflit, parce qu'elle sait que les époques de conflit, librement débattus, sans que le poids d'une autorité constituée fût jeté d'un côté de la balance, furent les époques du plus grand développement du génie humain. Reconnaissant que tous ses membres ont, de fait, des droits égaux à tous les trésors accumulés par le passé, elle ne connaît plus la division entre exploités et exploités, entre gouvernés et gouvernants, entre dominés et dominateurs, et elle cherche à établir une certaine comptabilité harmonique dans son sein, non en assujettissant tous ses membres à une autorité qui, par fiction, serait censée représenter la société, non en cherchant à établir l'uniformité, mais en appelant tous les hommes au libre développement, à la libre initiative à la libre action, et à la libre association.<sup>53</sup>

Il est donc question ici de « droits égaux » des membres de la société face aux richesses créées socialement. Les humains membres d'une société ont donc un « droit » inaliénable à une part équitable de ces richesses. Sans entrer dans le détail de comment cette séparation des richesses doit avoir lieu, Kropotkine pose tout de même un fondement éthique, le droit naturel, pour justifier le choix de l'équité comme valeur.

<sup>53</sup> KROPOTKINE, Pierre, *L'anarchie : sa philosophie, son idéal*. <http://kropot.free.fr/anarchie-kropot.htm> (visité le 6 novembre 2006).

## La morale de Kropotkine

Toutes ces positions éthiques resteraient un peu faibles si elles n'étaient pas appuyées sur une base plus solide qui les rejoindrait toutes. Autrement dit, à cette éthique un peu éparse, il manque une base ontologique. Il s'agit de poser la question de l'origine de ces considérations sur les humains. Pourquoi faut-il dépasser la peur de la punition? Pourquoi le loisir est-il le but suprême que nous poursuivons?

Un texte publié avant tous ceux que nous avons cités ici propose le thème exact qui intéresse ici : *La morale anarchiste*.

Voilà un homme qui enlève le dernier morceau de pain à l'enfant. Tout le monde s'accorde à dire qu'il est un affreux égoïste, qu'il est guidé exclusivement par l'amour de soi-même.

Mais voici un autre homme, que l'on s'accorde à reconnaître vertueux. Il partage son dernier morceau de pain avec celui qui a faim. Il ôte son vêtement pour le donner à celui qui a froid. Et les moralistes, parlant toujours le jargon religieux, s'empressent de dire que cet homme pousse l'amour du prochain jusqu'à l'abnégation de soi-même, qu'il obéit à une passion tout autre que celle de l'égoïste.

Et cependant, en y réfléchissant un peu, on découvre bien vite que, si différentes que soient les deux actions comme résultat pour l'humanité, le mobile a toujours été le même. C'est la recherche du plaisir.

[...]

On a presque honte de comparer ce petit coquin à quelqu'un qui sacrifie toute son existence pour la libération des opprimés, et monte à l'échafaud, comme une nihiliste russe, tant les résultats de ces deux existences sont différents pour l'humanité ; tant nous nous sentons attirés vers l'un et repoussés par l'autre.

Et cependant, si vous parliez à ce martyr, à la femme que l'on va pendre, lors même qu'elle va monter à l'échafaud, elle vous dirait qu'elle ne donnerait ni sa vie de bête traquée par les chiens du tsar, ni sa mort, en échange de la vie du petit coquin qui vit de sous volés aux travailleurs. Dans son existence, dans la lutte contre les monstres puissants, elle trouve ses plus hautes jouissances. Tout le reste, en dehors de cette lutte, toutes les petites joies du bourgeois et ses

petites misères lui semblent si mesquines, si ennuyeuses, si tristes ! — " Vous ne vivez pas, vous végétez, répondrait-elle ; moi, j'ai vécu ! " <sup>54</sup>

Ce serait donc la recherche du plaisir qui serait, ontologiquement, le moteur de la volonté humaine. Qu'importe la valeur morale qu'on peut attribuer à cette pulsion ou aux résultats qui en découlent, il s'agit toujours de combler le plaisir. Par dessus cette propension naturelle se place le masque des idéaux (capitalisme, travail, religion) qui viennent demander de sacrifier le plaisir pour le déplaisir.

Nous renonçons à mutiler l'individu au nom de n'importe quel idéal : tout ce que nous nous réservons, c'est de franchement exprimer nos sympathies et nos antipathies pour ce que nous trouvons bon ou mauvais. Untel trompe-t-il ses amis ? C'est sa volonté, son caractère ? ? soit ! Eh bien, c'est notre caractère. c'est notre volonté de mépriser le menteur ! Et une fois que tel est notre caractère, soyons francs. Ne nous précipitons pas vers lui pour le serrer sur notre gilet et lui prendre affectueusement la main, comme cela se fait aujourd'hui ! À sa passion active, opposons la nôtre, tout aussi active et vigoureuse.

C'est tout ce que nous avons le droit et le devoir de faire pour maintenir dans la société le principe égalitaire. <sup>55</sup>

Mais quel principe permet que cette volonté de réaliser le plaisir qui nous habite ne mène pas à la guerre des volontés et des caractères opposés. Comment se construit le rapport aux autres ?

La moralité qui se dégage de l'observation de tout l'ensemble du règne animal, supérieure de beaucoup à la précédente, peut se résumer ainsi : « Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent dans les mêmes circonstances. »

Et [la moralité] ajoute :

« Remarque bien que ce n'est qu'un conseil ; mais ce conseil est le fruit d'une longue expérience de la vie des animaux en sociétés et chez l'immense masse des animaux vivant en sociétés, l'homme y compris, agir selon ce principe a passé à l'état d'habitude. Sans cela, d'ailleurs, aucune société ne pourrait exister, aucune race ne pourrait vaincre les obstacles naturels contre lesquels elle a à lutter. » [...]

<sup>54</sup> KROPOTKINE, Pierre, *La morale anarchiste*, 1889, <http://kropot.free.fr/morale-anar.htm> (visité le 19 novembre 2006)

<sup>55</sup> *Ibid.*



Le principe égalitaire résume les enseignements des moralistes. Mais il contient aussi quelque chose de plus. Et ce quelque chose est le respect de l'individu. En proclamant notre morale égalitaire et anarchiste, nous refusons de nous arroger le droit que les moralistes ont toujours prétendu exercer — celui de mutiler l'individu au nom d'un certain idéal qu'ils croyaient bon. Nous ne reconnaissons ce droit à personne ; nous n'en voulons pas pour nous.<sup>56</sup>

Voilà donc l'impératif de la morale anarchiste : *fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fasse*. Pourquoi? Parce que les espèces qui se sont organisées selon cette logique ont survécu, parce que la nature favorise l'entraide et le partage. Est-ce là, pour autant, une façon de rejoindre l'individu placé devant un choix éthique ou devant une action à poser? Est-ce suffisant de parler de l'avenir de l'espèce pour convaincre quelqu'un d'agir dans un sens ou dans l'autre?

Il semble bien que non, car *La morale anarchiste* se clôt sur une invitation très claire lancée à l'individu selon des catégories qui répondent entièrement de lui.

si tu ne sens pas en toi la force, si les forces sont justes ce qu'il faut pour maintenir une vie grisâtre, monotone, sans fortes impressions, sans grandes jouissances, mais aussi sans grande souffrance, eh bien, tiens-t'en aux simples principes de l'équité égalitaire. Dans des relations égalitaires, tu trouveras, à tout prendre, la plus grande somme de bonheur possible, étant données tes forces médiocres.

Mais si tu sens en toi la force de la jeunesse, si tu veux vivre, si tu veux jouir de la vie entière, pleine, débordante — c'est-à-dire connaître la plus grande jouissance qu'un être vivant puisse désirer — sois fort, sois grand, sois énergique dans tout ce que tu feras.

Sème la vie autour de toi. Remarque que tromper, mentir, intriguer, ruser, c'est t'avilir, te rapetisser, te reconnaître faible d'avance, faire comme l'esclave du harem qui se sent inférieur à son maître. Fais-le si cela te plaît, mais alors sache d'avance que l'humanité te considérera petit, mesquin, faible, et te traitera en conséquence. Ne voyant pas ta force, elle te traitera comme un être qui mérite la compassion — de la compassion seulement. Ne t'en prends pas à l'humanité, si toi-même tu paralyse ainsi ta force d'action.

Sois fort au contraire. Et une fois que tu auras vu une iniquité et que tu l'auras comprise, — une iniquité dans la vie, un mensonge dans la science, ou une souffrance imposée par un autre — révolte-toi contre l'iniquité. le

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

mensonge et l'injustice. Lutte ! La lutte c'est la vie d'autant plus intense que la lutte sera plus vive. Et alors tu auras vécu, et pour quelques heures de cette vie tu ne donneras pas des années de végétation dans la pourriture du marais.

Lutte pour permettre à tous de vivre de cette vie riche et débordante, et sois sûr que tu retrouveras dans cette lutte des joies si grandes que tu n'en trouverais pas de pareilles dans aucune autre activité. C'est tout ce que peut te dire la science de la morale. À toi de choisir.<sup>57</sup>

Il faut donc faire aux autres ce que l'on voudrait qu'ils nous fassent parce qu'autrement notre plaisir individuel est moins grand, moins intense. Le plaisir est intimement lié au rapport que nous avons avec les autres. Au contraire, être traité comme mesquin, petit et faible par les autres n'est pas une chose agréable. La morale est donc, au minimum d'entretenir des relations égalitaires avec les autres pour être ainsi privé de déplaisir et, au maximum, de répandre la force d'intelligence et de jeunesse autour de soi et d'en ressentir les effets de miroir.

### ***La morale anarchiste, fondement de l'écopar?***

Pourrait-on dire, donc, que l'éthique proposée dans *La morale anarchiste* pourrait être à la base de l'écopar? L'équité, l'autogestion, la variété, la solidarité et l'efficacité sont-elles des valeurs qui répondent à l'impératif de faire aux autres ce qu'on voudrait qu'ils nous fassent?

Dans le cas de l'équité de la solidarité et de l'autogestion, il est difficile de les percevoir autrement tant la définition qui en est donné par dans l'économie participative correspond peu ou prou aux conséquences de la maxime kropotkinnienne. Rappelons que ce qui soutient *La morale anarchiste* est le « principe égalitaire » (équité); que les espèces évoluent grâce à la solidarité et que l'autogestion est, selon l'économie participative, le refus de la domination arbitraire des uns sur les autres dans l'organisation de leur vie.

La variété peut être facilement liée à la question du plaisir comme objectif commun à tous les humains. Comme le but de chaque individu est d'atteindre du plaisir et que chacun l'atteint différemment, une grande variété de possibilités de vie est nécessaire. On pourrait aussi faire

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

le lien entre ces diverses possibilités et la volonté de *La morale anarchiste* de réaliser les potentialités des individus.

La question de l'efficacité, comme nous il l'avait été mentionné plus haut, est résolue d'elle-même par la question du caractère économique de l'économie participative. Néanmoins, là aussi la question de réaliser pleinement sa « force » condamnerait l'effort inutilement dépensé.

Les valeurs de l'écopar ne sont donc pas incompatibles avec l'éthique de Kropotkine. Celle-ci est-elle pour autant à l'origine de celles-là? Peu importe à l'alchimiste qui ne cherche pas à tracer les origines ou l'histoire des concepts, mais qui se sert plutôt des bribes de cette histoire pour déformer les concepts existants et en créer de nouveaux. À partir d'ici, donc, nous considérerons l'écopar dans un lien fort avec Kropotkine et sa *morale anarchiste*.

### ***L'éthique du matérialisme hédoniste***

Le matérialisme hédoniste est un système éthique, nous l'avons vu, mais cette éthique camoufle-t-elle une ontologie? Quels *a priori* permettent d'affirmer ce qu'affirme le matérialisme hédoniste? Quel constat sur la condition humaine existe aux tréfonds de cette réflexion? Rien d'autre que la **volonté de puissance**, **l'éternel retour du même**, la **culture** et la **transvaluation des valeurs**. En un mot : Nietzsche. Un Nietzsche étrange, cela dit, car couplé avec un projet éducationnel, **l'élitisme pour tous**, ce qui fait du matérialisme hédoniste un nietzschéisme de gauche. Ces différents thèmes sont posés sous le sceau de la **Grande politique** nietzschéenne et du **devenir révolutionnaire des individus** deleuzien.

L'ontologie étant un ensemble d'affirmation sur la nature de l'être, procédons d'abord par les établir. Nous sommes incapables de situer ce qui nous construit. D'innombrables facteurs qui comptent parmi eux les fameux *toujours-déjà* chers à Heidegger nous empêchent de mettre le doigt sur ce qui constitue notre perception du monde et de nous-mêmes. Nous ne sommes pas aptes à expliquer de manière définitive les désirs et les pulsions qui nous traversent, nous sentons seulement leur propension à la réalisation. Cette énergie, cette poussée qui nous fait agir sans être entièrement explicable, c'est la **volonté de puissance**.

Faites n'importe quel geste. *N'importe lequel*, penser étant inclus dans l'ensemble des gestes possibles. Posez-vous la question : pourquoi ai-je fait ce geste? Vous aurez d'abord tout un tas de réponses. Soumettez ces réponses au même pourquoi qui précédait. Il finira par rester deux réponses possibles : par volonté propre ou par l'effet d'un déterminisme quelconque.

Étudiez d'abord l'option de la volonté, quelle est sa source, à qui pouvez-vous l'attribuer? Si c'est à une envie, un goût ou un désir, demandez-vous quelle est l'origine de ce goût. Si votre seule réponse est que c'est votre volonté propre, demandez-vous comment vous en êtes arrivé à avoir cette volonté. Inévitablement vous arriverez devant une volonté innommable et dont l'origine vous est inconnue. Voici la volonté de puissance.

Étudiez ensuite l'option du déterminisme. Si un seul déterminant vous vient en tête (par exemple le social), posez-vous la question de ce qu'il en serait si vous aviez un corps différent. Tentez ensuite de prendre une autre perspective et de voir si le déterminisme que vous identifiez ne pourrait pas être plus complexe (se séparer en sous-déterminismes) ou simplement insuffisant pour expliquer l'ensemble de la portée du geste (n'y aurait-il pas des particularités qui vous sont propres? N'y aurait-il pas d'autres facteurs en jeu?). Inévitablement vous arriverez devant une volonté innommable et dont l'origine vous est inconnue et, comme la pierre lancée en l'air par Spinoza, vous constaterez que vous vous croyez libre seulement parce que vous ignorez les causes qui vous déterminent. Revoici la volonté de puissance.

La volonté de puissance est la propension injustifiée, injustifiable et incompréhensible des humains à vouloir accomplir les potentialités qui s'offrent à eux. C'est un constat qui émerge du rapport phénoménologique au monde, elle ne nie pas en soi l'existence de déterminants localisés et efficients, elle conteste la capacité à les comprendre suffisamment pour énoncer une vérité ontologique sur l'être (ou l'humain, peu importe ici).

À la base du matérialisme hédoniste, il y a l'*a priori* de la volonté de puissance. Pas de sens donné au monde, pas d'explication à ce qui nous entoure. pas de valeur en-soi aux choses et aux humains, simplement un monde plat et de surface traversée par des forces et des énergies. Les chocs entre ces forces, les luttes déployées et les réorganisations sont innombrables. Le monde a connu des États multiples et sans communes mesures les uns avec les autres, des civilisations entières ont été dominées par des croyances et des religions qui ont disparu et des systèmes de valeurs ont administré, blessé, meurtri des corps et des esprits pendant des siècles, tout cela a pris fin sans pour autant qu'il se soit vérifié qu'une chose ou une autre fût universellement et absolument meilleure qu'une autre. Néanmoins, en dernière analyse on revient éternellement au constat de l'effet de la volonté de puissance et de la culture qui essaie d'esthétiser cette volonté. C'est **l'éternel retour du même**.

Le matérialisme hédoniste est le choix d'une certaine **culture**, d'une certaine esthétisation particulière de la volonté de puissance, une esthétisation par le plaisir. La création (la

promotion dirait-on) de la valeur *plaisir* et la **transmutation des valeurs** de souffrance et de sacrifice en valeur plaisir est l'objectif du matérialisme hédoniste. Cette éthique en est donc une de lutte et un champ d'attaque à certaines pensées, à certaines approches du monde, l'idéal ascétique étant la catégorie qui les renferme toutes.

La question arrive sournement, mais justement : pourquoi choisir cette éthique? Pourquoi l'hédonisme plutôt que l'idéal ascétique? En quoi l'idéal ascétique est-il moins une réalisation de la volonté de puissance que le matérialisme hédoniste? La réponse décrite par l'ensemble du corpus constitutif est simple : à cause de la volonté de puissance, et ce, pour deux raisons.

D'abord, le matérialisme hédoniste serait le mieux à même de réaliser l'expansion et l'esthétisation de la volonté de puissance parce qu'il va à l'origine de la question en se basant sur le plaisir. La citation qui fait autorité sur cette question vient d'*Humain trop humain* où Nietzsche affirme que ce qui fait agir les humains c'est : « l'instinct de conservation ou, plus exactement encore, l'aspiration au plaisir et la fuite du déplaisir »<sup>58</sup>. La recherche du plaisir serait donc le sens naturel de la volonté de puissance incarnée dans l'humain. Cela ne l'empêche pas d'être déviée et canalisée vers d'autres fins, c'est la simple, mais cruciale, affirmation de sa direction naturelle. Tout le poids et l'importance de la Grèce antique dans l'œuvre nietzschéenne et dans le matérialisme hédoniste paraît dans ce choix pour ce qui est naturel. Il est question ici de réaliser le *deviens ce que tu es* de Pindare.

Ensuite, par voie de conséquence de l'affirmation précédente, le choix de l'écriture de la création du matérialisme hédoniste serait le *devenir* d'un *être*, tout comme le corpus nietzschéen en est un. Sa rédaction est la résultante d'un corps, d'une vie et d'une expérience subjective du monde qui se réaliserait par la création de concept, par la philosophie. En quelque sorte, la rédaction du corpus constitutif du matérialisme hédoniste serait une réponse à l'impératif de sculpter sa propre statue et de devenir ce que l'on est.<sup>59</sup> Le plaisir est posé

<sup>58</sup> Aphorisme 101 cité in : ONFRAY, Michel, *La Sagesse tragique, du bon usage de Nietzsche*, Le livre de poche, Paris, 2006, p.69.

<sup>59</sup> Nous reviendrons plus loin sur cette question avec la question de la grande politique.

comme une nécessité naturelle et ontologique alors que la création/promotion de cette valeur comme la réalisation de ce devenir posé par la nécessité.

## **De gauche?**

Si on peut admettre que le matérialisme hédoniste est un nietzschéisme, en quoi est-il *de gauche*? Les interprétations de ce que sont la gauche et la droite sont multiples. Celle dont il faut faire usage pour bien comprendre ce dont il est question dans l'expression nietzschéisme de gauche n'est probablement pas la plus commune. Il s'agit de la différence entre la résistance (qui pourrait porter à l'émancipation locale dans certains cas) ou la domination, entre une faveur pour la pulsion de vie ou une faveur pour la pulsion de mort.

La gauche est définie ici non pas comme une porteuse d'une proposition politique définie, ni même d'objectifs universalisants. Il s'agit d'un choix local et constamment renouvelé par l'action, d'un support à ce qui résiste à la domination. Une rébellion, une résistance et une insoumission aux différentes forces qui diminuent l'individu et le réduisent à un état où il ne peut plus réaliser sa volonté de puissance. Le matérialisme hédoniste, en tant que théorie éthique, attaque les morales et idéologies qui ont cet effet. La gauche en général s'attaque à toutes les diminutions possibles des potentiels des individus.

Car, une fois la volonté de puissance admise, d'autres constats sont possibles. Les systèmes économiques, politiques, culturels et sociaux sont toujours visibles. Ils n'éclipsent pas la scène générale de la volonté de puissance, ils ne transcendent pas les autres luttes en cours, mais on peut s'y intéresser plus particulièrement. Or, il est des systèmes, le catholicisme et le capitalisme par exemple, qui systématiquement apportent avec eux la domination, la réduction des potentialités et l'autoritarisme contre la pleine réalisation. La gauche est l'étude, la critique et la lutte contre ces systèmes dans le but de les transformer tandis que la droite est l'étude, la promotion et l'amélioration de ces systèmes dans le but d'en tirer profit.

Le courant du nietzschéisme de gauche comprend une longue liste d'influences et de participants. À partir de Georges Palante jusqu'à Michel Foucault et Jacques Derrida il existe une vision qui admet les postulats nietzschéens, mais qui travaille à la fois, dans la pratique

comme dans la théorie, à une résistance aux forces qui font la promotion de la domination, de l'exploitation et de l'asservissement.

Donc, à l'inverse de ces gens, un nietzschéisme de droite serait une interprétation à tendance fascisante des concepts nietzschéens et l'utilisation de ces notions pour dominer les autres, pour amoindrir leur réalisation et pour participer à l'expansion de la pulsion de mort. Le nietzschéisme de droite s'éloignerait aussi du rapport entre plaisir, philosophie, volonté de puissance et existence.

La façon dissociée du professeur : le platonicien repu de plaisirs grossiers, le chrétien allant au bordel, le kantien devenu ministre de droite d'un gouvernement pas très humaniste, le métaphysicien déplorant l'oubli de l'être à l'ombre des cheminées du crématoire nazi, le marxiste jouissant des passe-droits de la nomenklatura, le philosophe catholique, apostolique et romain intrigant pour jouir du pouvoir temporel d'une présidence au jury d'agrégation et autres joyeusetés de la profession... La grande tradition *schizophrène* du professeur qui enseigne pendant les horaires de cours autre chose, voire le contraire, de sa pratique une fois son prêche fini!<sup>60</sup>

Dans cette lutte, la gauche se différencie aussi de la droite dans son regard sur le donné génétique des individus. Contrairement aux gens de droite (Platon en tête) qui pensent que certains individus sont nés pour gouverner et d'autres nés pour servir, la gauche croit que « tous partagent un naturel philosophique de base commun au genre humain »<sup>61</sup>. À partir de là un principe social fondamental et inextricable de la gauche se met en place : l'idée d'éducation. L'éducation c'est la tentative de valoriser ce naturel philosophique et de le rendre central pour l'être humain éduqué. On n'entend pas autre chose des tenants d'une éducation qui développe un plus grand « esprit critique » chez les enfants.

Pratiquons une pédagogie libertaire qui entretient cette puissance magnifique. D'où un entretien – comme pour un jardin zen, jour après jour, dans le moindre détail- de ce germe contemporain de la conscience de sa présence au monde. Le pédagogue libertaire travaille à son effacement personnel et cultive la puissance interrogative de toute subjectivité enfantine.<sup>62</sup>

Cette pédagogie se réalise en gardant à l'esprit un **élitisme pour tous**. Il s'agit de

<sup>60</sup> ONFRAY, Michel, *La communauté philosophique*, Galilée, Paris, 2004, p.104.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.115.



proposer le meilleur au plus grand nombre, sans concession [...] [ce qui] ne signifie pas que la totalité accède à la qualité, mais qu'elle en a potentiellement le pouvoir si elle s'en donne les moyens. Démocratique dans la formule, le résultat demeure aristocratique au sens étymologique : réduit à la poignée qui fait le nécessaire pour que le trajet s'accomplisse vraiment.<sup>63</sup>

Voilà le lieu où l'éthique nietzschéenne se lie avec la pratique de gauche. En voyant le modèle d'une éducation gratuite, démocratique et populaire, on croirait entendre un projet sorti tout droit des écrits de Paolo Freire. Pourtant, il n'est pas question ici d'aller alphabétiser les masses ou de faire de l'éducation politique de base. Non, il est plutôt question d'un enseignement post-universitaire exprimé dans un langage clair, certes, qui définit les termes qu'il emploie, mais qui ne vulgarise pas au point de perdre la substance de ses affirmations. La recherche d'une grande culture et d'une certaine excellence rejoint la volonté d'offrir à tous ce dépassement de la *vie mutilée* que permet la philosophie.

Ce sont ces propositions qui nous permettent de faire le lien avec la **Grande politique** de Nietzsche. Loin de la mesquine petite politique politicienne, il s'agit de la transvaluation des valeurs de l'idéal ascétique.

Son autorité vise à libérer le langage, la culture, l'humanité comme projet et à harnacher le monde humain à une parole créatrice (et donc une parole violente, une parole-action). Toute autorité doit être transvaluée tout en étant reconnue comme expression d'une volonté dont l'existence est indépassable. C'est l'union de la forme et du fond, la destruction perpétuelle, dans l'écriture, de l'arrière monde théorique comme cadre de référence de l'action, qui donne à l'écriture nietzschéenne sa vertu performatrice. Nietzsche neutralise sans cesse, par l'écriture, l'autorité de sa pensée, il n'en cache aucune faiblesse, son discours est exempt de tabou. [...] Nietzsche s'est donc autorisé à subvertir toute autorité, même celle de son propre texte, même celle du langage (il s'est fait *modèle* contagieux du dépassement), autorité qui est à subvertir pour réaliser la Grande politique, cette dernière menant à la découverte de la plasticité de la vie humaine et à l'appropriation responsable, créatrice, enjouée, du devenir cosmologique. C'est en quoi la politique nietzschéenne est une esthétique de l'action.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.119-120

<sup>64</sup> GIROUX, Dalie, *Fascisme et magie en Amérique. Lectures politiques contemporaines de Nietzsche*, UQAM, Thèse de doctorat du département de science politique, Montréal, 2003, p.304-305

Le matérialisme hédoniste rejoint la Grande politique nietzschéenne sur la question de son aspect civilisationnel et axiomatique. Sa *Politique du rebelle* ne se limite pas nationalement, sa réflexion peut toucher tout individu vivant en société et son projet de transformation vise d'abord les valeurs, ce qu'on croit juste et sensé, ce qui nous fait agir. Il s'agit bien d'une esthétique de l'action à partir du moment où l'on inclut, comme le propose Dalie Giroux, l'écriture dans les actions. Il est question d'écrire pour influencer sur la réalité.

Là où la distance avec Nietzsche est plus grande, c'est que le matérialisme hédoniste porte une grande attention aux conséquences de l'idéal ascétique et semble les considérer comme des raisons suffisantes pour agir. Les réflexions sur l'État et la politique quotidienne n'intéressent pas Nietzsche qui se consacre à des objectifs plus grands. Le matérialisme hédoniste, lui, porte un regard sociologique sur la société et fait des conclusions sur l'indigence, la pauvreté, les classes et la misère.

Peut-être est-ce là le lieu du *faire jouir* qui ne semble pas si évidemment rattaché aux écrits nietzschéens. La création de culture et de génies semble trop préoccuper Nietzsche pour qu'il s'intéresse à la question de la jouissance, même s'il reconnaît que c'est elle qui fait se mouvoir les humains. La jouissance des autres reste donc un peu à l'écart des préoccupations nietzschéennes et voilà peut-être une part « d'innovation » du nietzschisme de gauche que cet intérêt pour la jouissance de l'autre.

On peut se demander si cette préoccupation est justifiable ontologiquement. Son seul point d'appui semble être ce que Nietzsche disait à propos du décuplement de la jouissance personnelle par le partage des plaisirs. Est-ce suffisant? Qu'en est-il quand les plaisirs semblent se poser de manière antagoniste? Les contrats hédonistes semblent être la seule alternative proposée, mais au niveau de l'organisation sociale, la réponse paraît loin d'être définitive et son lien avec les *a priori* nietzschéens devient de moins en moins évident.

Néanmoins, le matérialisme hédoniste possède un « effet de vérité » sur le monde et l'usage conscient de cet effet reconnaît « la capacité de transformation de l'homme dans le langage.

le travail de l'auto-production symbolique »<sup>65</sup>. On peut donc associer le matérialisme hédoniste à la Grande politique en ce sens que le premier s'inspire de la seconde sans en être la réalisation complète (cette définition étant réservée à l'œuvre de Nietzsche elle-même).

### L'éducation : une Grande politique?

Cet effet de vérité a un objectif : le **devenir révolutionnaire des individus**. En s'inspirant des écrits de Deleuze, il est question de laisser de côté le calcul et la stratégie révolutionnaire pour favoriser le désir de révolte et le rejet du système chez les gens, sans tout calculer à l'aune d'un grand soir à venir.

Au lieu de parier sur l'éternelle impossibilité de la révolution et sur le retour fasciste d'une machine de guerre en général, pourquoi ne pas penser « qu'un nouveau type de révolution est en train de devenir possible », et que toutes sortes de machines mutantes, vivantes, mènent des guerres, se conjuguent, et tracent un plan de consistance qui mine le plan d'organisation du Monde et des États? Car, encore une fois, le monde et ses États ne sont pas plus maîtres de leur plan que les révolutionnaires ne sont condamnés à la déformation du leur. Tout se joue en parties incertaines, « face à face, dos à dos, dos à face... ». La question de l'avenir de la révolution est une mauvaise question, parce que, tant qu'on la pose, il y a autant de gens qui ne « deviennent » pas révolutionnaires, et qu'elle est précisément faite pour cela, empêcher la question du devenir-révolutionnaire des gens, à tout niveau, à chaque endroit.<sup>66</sup>

Au lieu d'évaluer le devenir des révolutions suivant des sujets comme les classes sociales, les élites et les nations, on préfère inciter à un autre *devenir* des individus. Il y a là une lutte contre l'aliénation et la volonté de donner à chacun les armes nécessaires pour mener cette lutte. En ce sens, le matérialisme hédoniste se présente comme une véritable machine de guerre contre la religion du capital.

D'où le démontage des servitudes volontaires, la mise à jour de ce qui définit une vie mutilée, la proposition de solutions libertaires, des cartographies pour s'orienter dans la pensée, des techniques de construction de soi, des méthodes de connaissance du moi, l'ensemble permettant l'organisation de résistances moléculaires.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.316.

<sup>66</sup> DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire. *Dialogues*, Collection Champs/Flammarion, 1996, 187 p.

<sup>67</sup> ONFRAY, *op. cit.*, 2004, p.130.

*L'élitisme pour tous* proposé dans le modèle de la communauté philosophique et, plus concrètement, dans le modèle de l'université populaire de Caen, met en lumière l'incarnation d'un nietzschéisme de gauche. Ce projet incarné soutient donc toute une idée, que le changement de valeurs passe par le processus de la conversation, du dialogue et de la proposition.

En effet, y aurait-il donc une éthique du dialogue et de la proposition qui serait sous-jacente au matérialisme hédoniste et, par ailleurs, non explicitée? Peut-être y a-t-il des réponses dans cette vision sous-jacente de l'impact de la philosophie et de la discussion sur la vie des gens qui permettraient de mieux comprendre l'entrelacement entre le matérialisme hédoniste et la société.

On peut certainement y voir un effet du thème de *la transvaluation de toutes les valeurs* si important pour Nietzsche. Comme nous l'avons vu plus haut il semblerait que l'écriture comme geste politique soit au cœur du projet nietzschéen et, par effet de ricochet, au centre du matérialisme hédoniste. Pour un matérialisme, cette certitude que les valeurs font bouger le monde et que la « promotion » de nouvelles valeurs (aussi matérialistes soient-elles) est au centre d'un projet « révolutionnaire » est étrangement idéaliste. Le devenir révolutionnaire des gens qui passe par un simple projet de conversion à de nouvelles valeurs ne paraît pas tenir en compte la possibilité, pourtant envisageable si on regarde l'histoire, d'une résistance bien matérielle aux entreprises organisées de conversion. Le matérialisme hédoniste recèlerait donc une analyse matérielle de la société couplée à une thèse idéaliste sur la façon de la changer.

D'aucuns, parmi la gauche radicale, voient cette position comme un embourgeoisement de la révolution. Prétendre changer le monde à coup de construction de soi, de lecture des classiques et d'hédonisme n'a pas grand-chose d'héroïque comparé à la Russie d'octobre ou à l'Espagne de 1936. Affirmer « la fin des solutions collectives et communautaires »<sup>68</sup> et le fait que « personne ne croit plus à la société révolutionnaire réalisable à partir d'une avant-garde

---

<sup>68</sup> ONFRAY, *op. cit.*, 2004, p.129.

éclairée, en l'occurrence le prolétariat »<sup>69</sup> peut très bien être abordé sous l'angle de la démission bourgeoise et de la préférence pour le confort tranquille d'une vie professorale.<sup>70</sup> Plus besoin de mobiliser, plus besoin de réunion, plus besoin de former des partis, plus besoin de discuter avec tout le monde dans d'interminables porte-à-porte. On fait une révolution de jardin épicurien à l'enseigne duquel on ne reçoit que les copains bien-pensants et éduqués prêts à gloser sur la philosophie et à refaire leur vie selon des maximes vieilles de deux mille ans.

C'est que les révolutions sont une question de réalisation du devenir-révolutionnaire et non de répétition des scènes passées. Une véritable révolution, comme celle qui fut manquée en 1968 (mais *qui faillit renverser l'histoire*), ne se soumet pas à l'idéal ascétique par un dogmatisme ou une structure sacrificielle. Cette révolution ne doit pas se penser en ayant le regard figé sur les schèmes du passé. Ceux qui font de véritables révolutions le font uniquement parce qu'en les faisant *ils deviennent les révolutionnaires qu'ils sont*. Le matérialisme hédoniste permet de faire réaliser aux individus leur devenir-révolutionnaire.

L'importance est donc mise sur la prise de conscience du *devenir* individuel. En offrant aux individus les outils philosophiques qui permettent de constater la présence et les effets de l'idéal ascétique, on leur donne les moyens de bâtir leur devenir-révolutionnaire contre la société qui en est le résultat depuis 2000 ans. Ce n'est donc pas en suivant la logique de la conscience de classe et en exacerbant les sujets de l'histoire donnés par l'orthodoxie marxiste qu'on prépare la révolution. C'est là une approche qui embrigade tout le monde dans des sujets collectifs où ils perdent toute autonomie et où ils ne font que répondre à leur destin de classe que l'élite et l'avant-garde n'ont qu'à leur montrer du doigt. À l'opposé, des individus qui réalisent leur devenir-révolutionnaire construisent eux-mêmes la source de leur révolte et leur volonté de se transformer et de transformer la société.

Cette réalisation de la révolution couplée à la réalisation de soi produit l'effet de lier le geste révolutionnaire au plaisir. Le plus grand plaisir étant de sculpter sa propre statue contre

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Meilleur exemple de cette critique : MONVILLE, Aymeric, *Misère du nietzschéisme de gauche, de Georges Bataille à Michel Onfray*, Aden, Bruxelles, 2007, 104 p.

l'aliénation et la domination donc en rejetant la société (momentanément capitaliste) de l'idéal ascétique. L'opposition révolutionnaire à cette société n'est plus un *devoir-être* de classe, mais un *devenir* individuel qui répond au suprême plaisir de faire de sa vie un chef-d'œuvre dont la réalisation devient le sens de l'existence.

Le libéralisme? Le capitalisme? Aucun n'existe sur le mode platonicien : il n'y a que des agents capitalistes, des situations libérales, des individus courroies de transmissions de ces forces sombres, des occasions d'augmenter ou d'arrêter la circulation de ces flux. Le Mal? il n'existe pas en dehors des faits dans lesquels il s'incarne. Ce sont autant de situations fabriquées auxquelles on peut au moins ne pas participer.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.131.

## Second pont: Capitalisme

L'écopar et le matérialisme hédoniste sont sur le plan de la radicalité. Mais radicalité face à quoi? Si le pont précédent nous a permis de voir à partir d'où se pensaient leur radicalité propre, il faut maintenant voir ce qu'ils veulent changer, comment ils caractérisent la société qui les entoure.

C'est ainsi que leur critique du capitalisme devient un autre pont levé entre ces deux concepts. Le corpus constitutif de l'écopar revient à répétition sur la critique du capitalisme, ce qui n'est pas surprenant pour un système économique qui se veut justement une alternative à ce modèle. Quant au matérialisme hédoniste, le livre *Politique du rebelle* contient probablement les références les plus directes au concept de capitalisme.<sup>72</sup>

Toutefois, comme le capitalisme et sa critique sont deux choses particulièrement vastes, après avoir établi que les deux concepts mentionnent le capitalisme, rien n'est dit. Encore faut-il savoir de quel capitalisme il est question. Il faut aussi situer où commence et où s'arrête la critique qui est faite. Enfin, il est nécessaire de décrire les angles d'attaque et les origines de cette critique.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> En particulier le chapitre « De l'économie » in ONFRAY, Michel, *Politique du rebelle*, Grasset, Paris, 1996, pp.99-132.

<sup>73</sup> Ce qui permettra de tracer un lien avec le premier pont portant sur l'éthique.

## **Écopar et capitalisme**

L'écopar est une théorie économique alternative au capitalisme. Les propositions de systèmes alternatifs à ceux en place sont couramment, autant dans la littérature que dans le monde scientifique, appelés des utopies. Ce qui occupera notre réflexion ici, c'est le rapport entre l'écopar et l'utopie. C'est-à-dire, quelle est la forme<sup>74</sup> que prend l'écopar pour s'opposer au capitalisme. Pour mieux comprendre ce qu'il en est et pour délimiter les lieux de rencontre entre l'utopie et l'écopar, nous utiliserons trois liens qui peuvent être tracés entre ces deux concepts.

Nous entamerons le tout par une réflexion sur deux utopies anglo-saxonnes de la fin du 19<sup>e</sup> siècle qui sont fréquemment évoquées dans le corpus constitutif de l'écopar. Il sera donc question de *Looking Backward* d'Edward Bellamy et de *News From Nowhere* de William Morris et des liens déjà admis comme de ceux qu'on peut tisser entre ces œuvres et l'économie participative.

On fera enfin usage d'une grille d'analyse complètement extérieure aux corpus et aux intertextualités de l'économie participative. En utilisant le concept d'utopie tel que présenté dans *L'idéologie et l'utopie* de Paul Ricoeur, on tentera de voir s'il est possible de faire entrer l'écopar dans la catégorie de l'utopie telle que décrite par Ricoeur.

En conclusion, on s'attardera à la notion de *vision* qui est utilisée dans le corpus constitutif de l'écopar pour voir si elle répond aux critiques qui auront été formulées par l'utilisation des différentes grilles d'analyse utilisées.

## **Liens entre l'écopar et les utopies de Bellamy et Morris**

« In America, the utopian novel made a comparatively late appearance, probably because men rarely turn to literature for escape from unfavorable conditions so long as there is a possibility of actual escape. And until approximately 1890, our frontier served as the safety valve for much of our discontent. It is more than mere coincidence, therefore, that the great era of the utopian novel in America –from 1888 when Bellamy's book appeared, until

<sup>74</sup> Par opposition au « fond » de l'écopar qui serait sa proposition de modèle en tant que tel.



1900- coincided with the end of the frontier. During these years, nearly a hundred utopian novels appeared, many of them imitative of or answers to Bellamy's book. During the same years, the full impact of a laissez-faire, mass-production economy was turning men's thoughts to solutions which would produce a more nearly equal distribution of wealth and a stable society. »<sup>75</sup>

Cette citation pose bien le contexte d'apparition des deux œuvres utopistes anglo-saxonnes. Deux causes majeures donc : une époque industrielle ingrate pour la grande majorité des travailleurs et la disparition de l'idée même de Nouveau Monde et de sa capacité de renouvellement par la notion de frontière. On comprendra que ce contexte ne mène pas qu'à l'écriture de propositions utopistes, au niveau social il s'agit d'une période de grand trouble.

« The "labor question" replaced the issue of slavery as the focus of American politics. In 1871 the Paris Commune reinforced the apprehension of the "respectable classes" that the workers constituted a danger from below to their safety and to the stability of society. Throughout the 1870s the specter of the Commune—its destruction of property, the "proof" that there existed a powerful and nefarious "International" which had directed the Paris uprising and whose tentacles reached out to America—began to haunt conservative Americans. The fear of a proletarian uprising took on flesh-and-blood reality with the great railroad strikes of 1877. [...] In the decade after the upheavals of 1877, industrial conflict on a still greater scale became a chronic feature of American experience. Some 130,000 workers participated in 477 strikes in 1881; five years later over 600,000 engaged in over 1500 work stoppages. »<sup>76</sup>

Cette période de passage entre le 19<sup>ième</sup> et le 20<sup>ième</sup> siècle avec ses révoltes socialistes, ses assassinats anarchistes et ses innombrables grèves, pose inévitablement à ceux et celles qui la traversent la question de l'organisation sociale et des effets du modèle économique et politique en place. Les classes « favorisées » par le système tout comme celles qui, par leur exploitation et leur travail aliéné, le maintiennent en vie, se trouvent mécontentes de la tournure des choses. Le *statu quo* d'un conflit social apparemment insoluble ne plaît à personne. Ouvrir les portes d'autres possibles organisations du vivre-ensemble devient alors envisageable, voire nécessaire pour certains. C'est ainsi qu'en 1888, Edward Bellamy publie *Looking Backward : 2000 – 1887*.

<sup>75</sup> SHURTER, Robert L., *Introduction* in BELLAMY, Edward, *Looking Backward : 2000 - 1887*, Random House, New York, 1951 (c1887), p.v-vi

<sup>76</sup> LIPOW, Arthur, *Authoritarian socialism in America, Edward Bellamy & the nationalist movement*, University of California Press, Berkley, 1982, p.18, 23.

### Looking Backward d'Edward Bellamy

Julian West, un bourgeois s'apprêtant à se marier, s'endort sous hypnose à la fin du 19<sup>ième</sup> siècle pour se réveiller au même endroit cent ans plus tard. À son réveil, il fait la connaissance d'une famille qui lui présentera les différents aspects de la société dans laquelle il a atterri et qui lui racontera ce qui advint de l'humanité pendant le siècle qu'il a passé avec Morphée.

West découvre alors une société où tous les problèmes sociaux, en particulier le « *labor problem* » ont été réglés par l'institution d'un nouveau système socio-économico-politique. En fait, l'origine de ces problèmes n'était rien de moins que le capitalisme et la possession privée des moyens de production. Toutefois, si les socialistes de l'époque avaient raison sur l'origine des tares sociales, leur façon de les régler (la révolution) était un mauvais pari. Au contraire, la fin du capitalisme était, dormante, dans le système social de l'époque et l'évolution normale et pacifique des choses a mené à la constitution d'un nouveau système basé sur la coopération et l'harmonie.

Quel est ce système social si parfait nommé *Nationalism*? Il s'agit de la transformation de la nation entière en une *armée industrielle*. Ce concept, central à l'utopie de Bellamy, est la clef de voûte de toute l'utopie. L'organisation de production est faite suivant la même logique que l'organisation des forces militaires du 19<sup>ième</sup> siècle. De 21 ans jusqu'à 45 ans, tous les humains nés sur le territoire national doivent entrer au service de cette armée, suivant l'idée même du service militaire. Après leurs premières années de service où ils se consacrent à des tâches abrutissantes que tout le monde peut réaliser, ils se dirigent dans le domaine dans lequel ils ont étudié lors de leur formation (qui a lieu avant d'atteindre l'âge de 21 ans).

À partir de ce moment, ils sont membres d'une guilde de travailleurs dans leur domaine d'expertise. Suivant leur mérite, ils peuvent gravir les échelons de l'armée industrielle : devenir officier, lieutenant, colonel, général, etc. Aux derniers échelons de cette hiérarchie se trouvent les plus hauts gradés, avec à leur tête le président des États-Unis, qui décident du sort politique de la nation. Par sort politique, on entend en fait la gestion

technocraticomilitaire de l'allocation des ressources produites par l'armée industrielle. Le congrès, seul organe politique encore existant, se réunit seulement une fois aux cinq ans pour recevoir le rapport de fin de mandat du président sortant. Aucune loi n'est votée par la société harmonieuse qui n'en a pas besoin. Les seuls résidus du pouvoir exécutif qui subsistent sont les fonctions judiciaires et policières qui sont guidées par quelques grandes maximes de justice et non plus par un corpus jurisprudentiel inutilement complexe.

Les généraux et le président sont élus par les membres retraités (donc de plus de 45 ans) de l'armée industrielle. Ces gens, sans intérêt direct à l'élection d'un tel ou d'un autre de par leur situation extérieure à l'armée industrielle, deviennent « a body of electors so ideally adapted to their office, as regards absolute impartiality, knowledge of the special qualifications and records of candidates, solicitude for the best result, and complete absence of self-interest »<sup>77</sup>.

Ce système de production centralisé est couplé à un système de distribution et de consommation tout aussi centralisé. L'armée industrielle dispose d'énormes magasins d'entreposage où l'on passe les commandes de consommation par catalogues et le coût social des objets produits est soustrait de la part des ressources produites par l'armée industrielle que chacun reçoit de manière totalement égalitaire. De la même manière, les gens fréquentent d'énormes restaurants publics où toutes les familles ont leur propre salle à manger et où on leur sert la nourriture produite par la guilde des cuisiniers de l'armée industrielle et servie par les jeunes soldats fraîchement entrés en service. Même l'écoute musicale et les sermons religieux sont centralisés par un système radiotéléphonique qui offre un menu diversifié d'écoute musicale.

### **Regards sur Looking Backward**

Son audace et sa grande popularité lors de sa parution<sup>78</sup> ont fait couler beaucoup d'encre au sujet de *Looking Backward*. Comme l'objectif de la présente réflexion est de tisser des liens

---

<sup>77</sup> BELLAMY, Edward, *Looking Backward*, cité dans LIPOW, *op. cit.*, p.28

<sup>78</sup> « Perhaps the significance of this novel is best shown by the fact that in 1935, Columbia University asked the philosopher John Dewey, the historian Charles Beard and Edward Weeks, the editor of the

avec l'écopar, il semble pertinent d'étudier le texte *Edward Bellamy and the Twenty First Century*<sup>79</sup> de Robin Hahnel. Ce texte tente justement de tracer les points de ressemblance et les points de discordance entre l'écopar et l'utopie de Bellamy.

Le texte commence par célébrer la critique du capitalisme faite par Bellamy :

« A century later Bellamy's moral critique of capitalism and argument that a superior alternative is possible stand without peer. Marxist critiques of capitalism that dominated the twentieth century were considerably more convoluted, but rarely more insightful. And most post-marxist evaluations of the social and moral character of capitalism today are timid and shallow in comparison to Bellamy's critique. »<sup>80</sup>

Bellamy pointe clairement les tares fondamentales du capitalisme et les explique avec une clarté et une simplicité impressionnantes. De plus, Bellamy dépasse le simple stade de la critique et montre la nécessité de la proposition d'alternatives de remplacement de ce système inégalitaire. Sa proposition est basée sur les notions d'égalité et de démocratie.

Toutefois, la compréhension de la démocratie de Bellamy paraît incomplète, voire dangereuse. En affirmant :

« As the political democracy seeks to guarantee men against oppression exercised upon them by political forms, so the economic democracy of Nationalism would guarantee them against the much more numerous and grievous oppressions exercised by economic methods. »<sup>81</sup>

Bellamy évacue complètement l'aspect participatif de la démocratie. La démocratie devient, en quelque sorte, une simple police d'assurance contre les excès de certains plutôt que d'être un véritable gouvernement de tous par tous. Par exemple, la hiérarchie inébranlable de l'armée industrielle ne permet pas du tout la participation de tous au choix des gouvernants.

---

Atlantic Monthly, to prepare independently lists of the twenty-five most influential books since 1885. On each of these lists *Looking Backward* ranked second in influence only to Marx's *Das Kapital*, or in other words, the most influential book by an American during that fifty-year period.» SHURTER, *op. cit.*, p.xv.

<sup>79</sup> HAHNEL, Robin, *Edward Bellamy and the Twenty First Century*,

<http://www.zmag.org/parecon/writings/hahnelbellamy.htm>, consulté le 5 mai 2006.

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> BELLAMY, Edward, *The programme of the Nationalists*, cité dans HAHNEL, *op. cit.*

Cette transposition *militaroélitiste* de l'idée de représentation du « peuple » dans un « élu » ne rend pas avec justesse le principe démocratique tel qu'entendu par Hahnel.

Dans sa critique historique citée plus haut, *Authoritarian Socialism in America*, Arthur Lipow fait un pas de plus. Pour lui, l'affaire est claire : *Looking Backward* est une utopie anticapitaliste conservatrice. Non seulement le texte de *Looking Backward* le révèle, mais ses conditions d'apparition et de réception en font également la démonstration.

En effet, ce ne sont pas les masses populaires qui se sont enthousiasmées pour l'utopie de Bellamy et de toute façon ce ne sont pas elles qu'elle visait. Au contraire, c'est la classe moyenne conservatrice et religieuse qui y trouve la concrétisation de ses valeurs et de ses intérêts à l'époque. *Looking Backward* s'inscrit dans un mouvement réactionnaire de l'époque qui, tout en se prétendant démocratique, lutte à la fois contre les mouvements socialistes, mais aussi contre le suffrage universel. Ce mouvement allait se dissoudre malgré lui peu après son association au *People's Party*.

Non seulement le système politique du *Nationalism* est rigide et hiérarchique, mais, en plus, les valeurs qui y sont mises de l'avant sont proches de celles de la bourgeoisie de l'époque. On y célèbre la famille, les beaux vêtements, l'architecture néo-classique, la musique et la littérature classique, la religion et la bienséance. La transformation de la société est seulement l'affaire d'une élite éclairée qui, un jour, comprend comment trouver le bonheur tout en le donnant à tous. La généralisation du bonheur se fait presque par hasard et, certainement, plus par obligation que par volonté.

La plus importante réaction à ce côté élitiste et antidémocratique de Bellamy est écrite par un Britannique à la fois écrivain, dessinateur, poète, fondateur du mouvement *Arts & Crafts* et pionnier du mouvement socialiste : William Morris.

En 1889, c'est d'abord dans la revue *Commonweal* de la *Socialist League* dont il est un des fondateurs que Morris répond de façon cinglante au livre de Bellamy de plus en plus populaire en Angleterre. Ce qui le dérange profondément dans *Looking Backward*, c'est

l'absence de l'idée même de lutte des classes. La révolution n'existe tout simplement plus. Bellamy « décrit un super-capitalisme concentré, se transformant pacifiquement en socialisme »<sup>82</sup>. En parlant de l'armée industrielle de Bellamy, il déclare à May Morris : « If they brigaded *me* into a regiment of workers, I'd just lie on my back and kick »<sup>83</sup>. En 1890 il publie une utopie qui est à la fois une réponse *Looking Backward* et une puissante réflexion politique.

### News from Nowhere de William Morris

Après d'âpres discussions sur les lendemains de la révolution à la *League*, le narrateur innomé de *News from Nowhere* (qui semble être Morris lui-même, bien qu'un jeu de personnalité se fasse lors de l'ouverture de l'utopie) va dormir d'un sommeil troublé par la volonté de voir un jour des lendemains qui chantent. Il se réveille dans l'Angleterre communiste des années 2000, complètement transformée. Il y rencontre Dick, un passeur qui l'amène faire un tour sur la Tamise redevenue tranquille, pure et entourée de jolis édifices et de ponts magnifiques. L'étrangeté de ce visiteur (le personnage se fera appeler *Guest* tout au long de son périple) fait que ses hôtes généreux et improvisés lui proposent de l'emmener à Bloomsbury, rencontrer un parent de Dick qui pourra lui parler de l'histoire du pays, un sujet qu'ils connaissent mal.

S'ensuit une traversée de Londres qui s'est transformée en un ensemble de petits villages calmes alors que la population s'est répartie à travers le pays. Hammond, le sage de Bloomsbury, réside en nul autre lieu qu'au British Museum, un des seuls endroits où l'on semble encore se préoccuper d'histoire dans cette Angleterre pacifiée. Le sage lui raconte lors d'une longue discussion l'histoire de la révolution et de ce qui advint par la suite. Il lui explique comment les tensions sociales s'escaladèrent jusqu'à atteindre un paroxysme qui mena à la révolution du prolétariat organisé contre la bourgeoisie. L'exposé de Hammond comprend aussi des réponses quant au (non-)système politique en place dans cette utopie, de la régulation des échanges jusqu'aux choses de l'amour. L'organisation sociale ne demande

<sup>82</sup> MEIER, Paul, *William Morris, Les nouvelles de nulle part*, Conférence d'Agrégation, École Supérieure de Saint-Cloud, 1956, p.28.

<sup>83</sup> MORRIS, May, *Works*, XVI, p.xxxviii, cité dans : THOMPSON, E. P., *William Morris : Romantic to revolutionary*, Merlin Press, London, 1977 (c.1955), p. 693 n.l. C'est Thompson qui souligne.

aucune institution nationale, les gens s'organisent entre eux, suivant les exigences des besoins et de la nature, ce qui est bien peu de choses.

Après cette rencontre à Bloomsbury où le passeur Dick qui accompagnait le narrateur retrouve sa fiancée, les deux jeunes personnes invitent l'étranger à remonter la Tamise jusqu'en son cours supérieur où Dick veut aller participer aux foins. Sur la route qui les mène jusqu'au Kelmscott Manor, ils feront la rencontre d'Ellen une magnifique jeune femme enthousiaste et digne qui habite avec son père, un vieux grincheux qui vit dans ses livres et espère le retour d'une époque de compétition, d'aventure et d'action qui viendrait remplacer l'ère de repos dans laquelle il vit.<sup>84</sup> À la fin du voyage, heureux d'être assis en compagnie de ses nouveaux amis, le narrateur commence à se rendre compte que plus personne ne fait attention à lui. Il quitte tranquillement cette paisible vision pour se réveiller dans son lit, au 19<sup>ème</sup> siècle, en se disant : « if others can see it as I have seen it, then it may be called a vision rather than a dream. »<sup>85</sup>

### **Regards sur *News from Nowhere***

La critique de *Looking Backward* présente dans *News from Nowhere* est évidente, autant dans la façon dont l'utopie est présentée (ce que nous appellerons ici la forme) que dans sa proposition sociale elle-même (le fond).

Au niveau de la forme, les exemples sont nombreux et seulement quelques-uns seront présentés ici. Au lieu de faire la célébration de la ville comme Bellamy, Morris nous fait faire un tour dans une métropole devenue campagne pour le plus grand bien de tous. Alors que Bellamy nous présente une utopie où l'on aime l'étude des classiques littéraires et musicaux, où les débats sur l'interprétation de l'histoire sont monnaie courante et où le travail intellectuel est prisé par tous, Morris nous invite dans un monde où toutes ces choses n'intéressent que quelques passionnés alors que la majorité des gens se consacrent aux

---

<sup>84</sup> *An epoch of rest* est le sous-titre de *News From Nowhere*.

<sup>85</sup> MORRIS, William, *News from Nowhere, an epoch of rest*, MR Press, New York, 1966 (c1890), p.258

plaisirs de la vie que sont l'agriculture et l'artisanat. Même chose en terme d'architecture, de rapport à la nature et de rapport au passé.

Quant au fond, au système social mis en place dans *News from Nowhere*, il s'agit là encore d'un négatif de l'œuvre de Bellamy. Toutefois, l'interprétation de ce « fond politique » est au centre de bien des débats, en particulier depuis les années cinquante où le personnage de Morris a recommencé à être étudié en Angleterre et en France. S'il fallait situer rapidement des extrêmes dans l'interprétation de l'utopie de Morris, d'un côté il y aurait probablement l'interprétation proche du marxisme orthodoxe de Paul Meier.<sup>86</sup> De l'autre côté du spectre, on trouverait certainement Miguel Abensour, dont l'analyse herméneutique admet que Morris part de certaines bases marxistes, mais pour sortir ensuite de ce cadre de pensée restreint.<sup>87</sup>

Meier s'intéresse à la route qui mène jusqu'à la révolution pour faire son interprétation marxiste de Morris. En effet, contrairement à l'utopie de Bellamy, le changement social n'est pas causé par l'effet de la raison sur les élites éclairées, mais bien par des luttes sociales qui culminent par une révolution sanglante, mais brève. Le système post-révolutionnaire de *News from Nowhere* correspond assez bien à l'orthodoxie marxiste de l'époque : dissolution du politique lors de la dissolution du prolétariat. Alors qu'il existe dans *Looking Forward* tout un système politico-juridique élitiste, Morris affirme que ce système n'est plus nécessaire lorsque la lutte des classes et l'exploitation ont pris fin. De façon décentralisée et totalement autogérée, sans la moindre institution sociale établie, les gens règlent leurs problèmes de justice, de politique, d'économie et d'amour.

Abensour critique Meier parce qu'il sur-interprète l'œuvre et se base sur la thèse marxienne qui sépare utopie et science. En effet, dans *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, le chapitre trois de *l'Anti-Dühring*, Engels oppose la gauche utopiste, puérile et infantile au matérialisme historique, une démarche scientifique, rigoureuse et sérieuse de l'histoire et de la révolution. Comme Meier et les marxistes orthodoxes veulent à tout prix sauver Morris de

<sup>86</sup> MEIER, *op. cit.* et MEIER, Paul. *La pensée utopique de William Morris*, Éditions sociales, Paris, 1972, 862 p.

<sup>87</sup> ABENSOUR, Miguel, *Les formes de l'Utopie Socialiste-Communiste*, thèse pour le doctorat d'Etat en Science politique, Paris I, 1973, chapitre 4.



l'utopisme et le garder du bon côté, dans la science, ils éludent des passages de son œuvre pour ne garder que ceux qu'ils considèrent acceptables pour le marxisme. Le reste est justifié par sa nature de poète et est tout de suite considéré comme secondaire. L'importance n'est pas accordée à la lecture de *News from Nowhere*, mais bien à celle des canons du marxisme.

Néanmoins, et E.P. Thompson en révisant les réflexions qui ont été faites sur cette œuvre jusqu'en 1976 en fait bien la démonstration<sup>88</sup>, la tension entre la part Utopiste et la part Scientifique de ce qu'il appelle l'Utopie Scientifique de William Morris est au centre de toutes les réflexions. Il est impossible de nier que Morris s'inspire bel et bien de la critique marxiste du capitalisme. Toutefois, comme le soutient Abensour, la plupart de ses propositions sont *amarxistes*, elles sont au-delà de cette grille d'analyse. Ce qui est central chez Morris c'est la possibilité de penser en dehors du cadre capitaliste, du bon sens bourgeois, d'ouvrir la porte à d'autres visions du monde.

### Liens avec l'écopar

Où situer l'écopar en rapport à ces deux utopies? Comme *Looking Backward* est resté un livre important aux États-Unis et comme Robin Hahnel a publié un texte sur les liens entre l'écopar et le livre de Bellamy, on pourrait penser que les liens sont plus nombreux entre cette utopie et l'écopar. En effet, quelqu'un qui connaît l'écopar peut facilement tisser des liens à la lecture de *Looking Backward*. Par exemple, comme noté dans le texte de Hahnel, l'ajustement des heures de travail pour rendre la tâche égale à tous ressemble d'une certaine façon aux complexes de tâches équilibrés de l'écopar. De la même façon, dans l'utopie de Bellamy, tous reçoivent une part égale des ressources produites par l'armée industrielle alors que dans l'écopar les revenus sont distribués selon l'effort fourni pour la production des ressources. Enfin, les incitatifs à l'effort chez Bellamy reposent sur l'honneur et non sur la peur ou la nécessité, l'écopar structure ses incitatifs selon un modèle semblable qui s'inspire du respect socialement octroyé face à un travail qui bénéficie à tous.

---

<sup>88</sup> THOMPSON, E.P., *op. cit.*, en particulier le *Postscript* 1976, pp. 763-813.

Toutefois, le texte de Hahnel met l'accent sur un point aveugle du système de Bellamy, le vide démocratique.<sup>89</sup> Comme nous l'avons dit plus tôt, Hahnel critique ce manque sans toutefois condamner l'ensemble de l'œuvre. Apparaît alors un point aveugle dans le texte même d'Hahnel : comment se fait-il qu'il ne critique pas la voie que prend Bellamy pour parvenir à son utopie ? La possibilité qu'un changement radical de la société arrive par la collusion des élites et par la formation d'un supramonopole qui devienne le grand producteur national est une idée assez lointaine de l'écopar et de ses conseils de travailleurs décentralisés. Sans même donner à l'écopar des présupposés sur le caractère de la révolution dont elle ne fait pas état, on peut quand même douter que son rapport à l'élite et aux valeurs conservatrices soit positif.

C'est ici que le lien avec William Morris peut probablement être tracé. On peut même supposer que le respect que Morris avait pour les idées anarchistes (même si, en dernière analyse, il demeurait socialiste) est plus proche des considérations éthiques de l'écopar que la morale bien-pensante qui teinte *Looking Backward*. L'influence de la pensée de Morris est donc peut-être plus importante que le texte de Hahnel sur Bellamy ne nous le laisse croire en ne le citant qu'une fois parmi de nombreux autres noms.

Dépassons même cette simple considération. Prenons la notion d'utopie scientifique proposée par E. P. Thompson pour parler de *News from Nowhere*. Ne serait-ce pas là un terme qui serait apte à montrer également la tension qui travaille l'écopar de l'intérieur ? La volonté de rigueur et d'explication scientifique des systèmes est importante dans l'écopar, mais elle se tient en un autre lieu que celui que fréquentait Morris. Au lieu de se concentrer comme lui sur les origines de la révolution et sur la marche historique à suivre pour y parvenir (une démarche très proche du matérialisme historique), l'écopar propose une critique économique du capitalisme et une proposition rationnelle de remplacement. Son aspect scientifique n'est donc pas une science de l'histoire, mais bien une compréhension et un remplacement des contradictions économiques internes à l'économie de marché. C'est un aspect scientifique au sens économique et critique du terme et non au sens historique.

---

<sup>89</sup> En fait, deux points aveugles sont soulignés, en plus de l'absence de démocratie, il est aussi question du silence sur la planification mais Hahnel semble considérer cette situation comme le signe de l'époque de Bellamy où aucune expérience sérieuse de planification n'avait été tentée.

Qu'en est-il du côté utopique de l'économie participative, cet autre pendant qui compléterait l'expression « utopie scientifique »? C'est, bien sûr, l'aspect des valeurs prônées par l'écopar : l'équité, la solidarité, l'autogestion, l'efficience et la variété. C'est de rassembler toutes ces choses considérées souhaitables en disant : c'est possible, c'est à portée de main, nous pouvons le faire. En suivant les remarques d'Abensour, l'ouverture à d'autres mondes et à d'autres possibilités qui vont au-delà de la morale, voilà l'aspect utopiste de l'écopar.

C'est donc dans cette tension entre le monde de l'utopie socialiste et celui du marxisme scientifique que se situe le plus grand lien entre ces écrits de Bellamy et Morris et l'écopar. Même si le type de récit est différent et que l'écopar ne va jamais vers la fiction, il reste qu'un enjeu semblable à celui qui sous-tend les utopies s'y joue : *Jusqu'où doit-on aller avec la Raison, avec la science? Qu'est-ce qui a besoin de sa justification et de ses explications? Où devons nous tracer la frontière entre ce qui est arbitrairement mieux et ce qu'on peut scientifiquement démontrer comme mieux?*

Sur ces réflexions, la réponse de l'écopar semble plus proche de celle de Morris que de celle de Bellamy. L'autogestion, complètement absente de *Looking Forward*, est centrale dans le monde de Morris tout comme dans l'écopar. Les gens organisent leur travail avec ceux qui les entourent et selon leurs désirs, rien à voir avec les structures rigides de l'armée industrielle. Cette question est centrale, car elle laisse un espace blanc, un lieu d'organisation hors de la Raison et de la science, une possibilité d'adaptabilité *ad hoc*. Le terrain d'entente avec *Looking Backward* est plus apparent et évident, il tient sur la nécessité de faire des institutions sociales pour assurer l'équité. Pourtant, le blanc volontaire est une part importante de l'écopar qui est probablement, en fait, son point de différenciation, ce qui la sépare des propositions d'économies planifiées précédentes. S'il y avait une preuve à faire, il s'agirait de se rappeler que la participation est la moitié du nom de l'économie participative.

Avec Bellamy, l'écopar s'inspire d'idées (la planification) qui ont fait le 20<sup>ième</sup> siècle en voulant penser le 21<sup>ième</sup>. Avec Morris, elle touche à des blancs (l'autogestion, la participation) qui auraient pu le changer complètement.

### **Ricœur: imaginaire et utopie**

Les thèses d'Abensour utilisées pour aborder Morris ont déjà ouvert la voie à l'herméneutique et permettent de tracer un lien avec Ricœur. En fait, c'est le constat de base sur l'utopie qui est déjà formulé sans avoir été explicité : l'utopie ouvre des voies et permet, en proposant un ailleurs, de mieux critiquer le monde actuel. C'est le squelette de ce qui est proposé, mais il faut mettre la chair dont il a besoin pour bien comprendre la profondeur de la réflexion que permet ce constat.

En premier lieu, il faut régler toute la question du rapport entre la théorie herméneutique et le réel. Pour ce faire, prenons un auteur extérieur au corpus herméneutique pour justement aborder l'herméneutique en dehors de ses propres termes. Dans *La réalité de la réalité*, Paul Watzlawick propose une définition de ce qu'on considère comme la « réalité » basée sur notre interprétation du monde.<sup>90</sup>

On pourrait résumer rapidement cette position par une distinction entre réel et réalité et une affirmation de l'inaccessibilité du réel. L'humain ne peut percevoir que la réalité et non pas le réel. La réalité est ce que l'humain perçoit (par ses sens) et interprète (par son cerveau) comme étant le monde qui l'entoure, tandis que le réel est cette foisonnante masse à l'origine de toutes les réalités humaines.

Chacun vit donc dans sa réalité, unique et particulière (ce qui ne l'empêche pas d'entrer en contact avec les autres par des systèmes symboliques – cela dit, son rapport définitif au monde est irréductible à celui des autres). Empruntons le terme d'équiprimordialité pour signifier que ces réalités ont toutes la même valeur indéterminable (irréductible aux autres réalités), mais, qu'en plus, elles paraissent être (indépendamment les unes des autres) les seules réalités possibles pour les humains qui les habitent.

---

<sup>90</sup> WATZLAWICK, Paul, *La réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1984, 237 p.

« Le symbolisme n'est pas un effet de la société, mais la société un effet du symbolisme »<sup>91</sup> déclare Ricœur avec Levi-Strauss. C'est le pas suivant. Tout ce qui nous apparaît comme une société est l'effet de la création de symboles, ce qui est primordial c'est le système symbolique et notre compréhension du monde passe par lui. L'action possible des humains est, en quelque sorte, d'agir sur les symboles les entourant. Or, certains de ces symboles sont organisés, dans une certaine mesure, de la même façon d'une personne à l'autre dans une société donnée. Ce sont des expériences communes<sup>92</sup> avec les symboles qui permettent l'existence de ces liens et de ces possibles reconnaissances. Ces organisations de symboles s'appellent les imaginaires sociaux.

Une affirmation de base, qui est aussi un positionnement face au marxisme, tient dans la citation suivante à propos de l'imaginaire social : « nous ne l'atteignons qu'à travers la conscience fausse »<sup>93</sup>. Il n'y a jamais une vérité de l'imaginaire social, pas plus qu'il n'y a d'accès au réel, simplement une nébuleuse de symboles et de signes. « Ce qui est peut-être le noyau même du phénomène de civilisation, à savoir un ensemble d'images et de symboles, par lequel un groupe humain exprime son adaptation à la réalité, aux autres groupes et à l'histoire »<sup>94</sup>.

### La composition de l'imaginaire social

Mais comment fonctionne cet imaginaire social? Quel est son mécanisme interne? Il s'agirait en fait d'une perpétuelle tension entre les fonctions opposées de l'idéologie et l'utopie.

De même que l'idéologie travaille à trois niveaux – la distorsion, la légitimation et l'identification –, l'utopie opère aussi à trois niveaux. D'abord, là où l'idéologie est une distorsion, l'utopie est fantasmagorique – totalement irréalisable. La fantasmagorie côtoie la folie. C'est une échappatoire, et on en a l'exemple dans la fuite en littérature. Ensuite, là où l'idéologie est légitimation, l'utopie est une alternative au pouvoir en place. Elle peut être soit une

<sup>91</sup> RICŒUR, Paul, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, pp.255-256.

<sup>92</sup> Entendu comme vécu par chacun séparément autant que comme vécu par tous en même temps.

<sup>93</sup> *Ibid*, p.262.

<sup>94</sup> RICŒUR, Paul, *Tâches de l'éducateur politique* in *Lectures I*, Seuil, Paris, 1991, p.246 Il faut comprendre que dans cette citation Ricœur n'utilise pas « réalité » au sens de Watzlawick qui a été présenté ici à des fins d'approche extérieure.

alternative au pouvoir, soit une forme alternative de pouvoir. Toutes les utopies, écrites ou réalisées, tentent d'exercer le pouvoir autrement qu'il ne s'exerce. [...] À un troisième niveau, de même que la fonction positive de l'idéologie est de préserver l'identité d'une personne ou d'un groupe, de même la fonction positive de l'utopie est d'explorer le possible, ce que Ruyer appelle « les possibilités latérales du réel ».<sup>95</sup>

Suivant cette explication, on pourrait tracer un tableau de l'idéologie et de l'utopie chez Ricœur.

|                                    | <b>Idéologie</b>   | <b>Utopie</b>   |
|------------------------------------|--|---|
| <b>1. Niveau pathologique</b>      | Illusion qui cache par une distorsion la réalité sociale | Écrit fantasmagorique à la limite de la folie qui pointe le dysfonctionnement du système social |
| <b>2. Niveau de jeu de pouvoir</b> | Légitimation du pouvoir                                  | Contestation de la légitimation, alternatives au pouvoir en place                               |
| <b>3. Niveau identitaire</b>       | Intégration et identification au social                  | Subversion identitaire, exploration d'autres voies  |

Mais comment distinguer l'idéologie de l'utopie? Pour Mannheim, que Ricœur étudie, il y aurait deux critères pour repérer les idéologies et les utopies, un premier qui les assemble et un second qui les sépare. Ce qui les assemble c'est la non-congruence avec le réel. Ce qui les sépare, selon Mannheim, c'est que: « Les utopies « tendent à ébranler, partiellement ou totalement, l'ordre des choses qui règne à ce moment ». Ici, l'idéologie se définit en opposition à l'utopie. Elle est ce qui préserve cet ordre des choses. »<sup>96</sup>

Ricœur attaque surtout ce second critère qui permet de les différencier. Il en vient à la conclusion que le critère valide pour séparer l'utopie de l'idéologie, c'est « la spécificité critique de l'utopie [...] la préservation de la distance entre elle-même et la réalité »<sup>97</sup>. Cette affirmation tient au fait que l'utopie, contrairement à l'idéologie, est toujours « déclarée » par son auteur. On prévient toujours que ce qu'on écrit est utopique, on ne s'en cache pas. Au contraire, personne ne revendique le titre d'idéologie pour ses écrits (du moins pas au sens retenu ici).

<sup>95</sup> RICŒUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil. Paris, 1997, pp.406-407.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.232.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.240.

Cette différenciation se trouve complétée (altérée?) à la fin de *L'idéologie et l'utopie* grâce à une métaphore artistique, celle du tableau et de la fiction. Le tableau représente le social figé, le moment où plus rien n'est discutable, où tout est déjà joué. La fiction est la capacité à créer du neuf, à sortir du cadre. « En un sens, toutes les idéologies répètent ce qui existe en le justifiant, et cela donne ainsi un tableau – un tableau déformé – de ce qui est. En revanche, l'utopie a le pouvoir fictionnel de redécrire la vie »<sup>98</sup>.

À partir de cette démarche peut-on donner une définition stable et synthétique des deux composantes de l'imaginaire social? Mon avis est que, sur cette base, on peut décrire l'idéologie comme une « prétention toujours mensongère à l'explication du réel social » et l'utopie comme une « description avouée d'un social non-réel ». Le jeu continué entre *prétendre expliquer ce qui est* et *décrire ce qui n'est pas* ayant ses effets sur tous les niveaux décrits dans le tableau précédent est la matière constitutive de l'imaginaire social.

#### La place de l'écopar dans l'imaginaire social

Suivant ces définitions, il ne serait pas difficile de classer les ouvrages de Morris et de Bellamy dans les catégories de cet imaginaire social. Qu'en est-il, par contre, de l'économie participative? Elle n'est pas à proprement parler un ouvrage utopique. En premier lieu, elle ne revendique pas ce titre. En second lieu, elle n'est pas une fiction comme *Utopia*, *La cité du soleil* ou *1984*. Peut-elle donc entrer dans cette catégorie de l'imaginaire social?

Il apparaît indéfendable de prétendre le contraire. Surtout quand on sait que le dernier chapitre de *L'idéologie et l'utopie* porte sur l'œuvre de Charles Fourier. Quelle est donc la règle d'airain qui permettrait d'inclure Fourier tout en excluant l'écopar? Fourier n'est pas plus une fiction que l'écopar. En fait, ses prétentions essayistes, scientifiques et philosophiques sont bien plus grandes. Sa théorie des passions est ni plus ni moins une réflexion ontologique sur l'espèce humaine doublée par des réflexions sur l'attraction, d'un aspect spirituel. Son objectif est bien loin d'écrire l'histoire d'un non-lieu, son œuvre se

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.406.

présente littéralement comme un projet qu'il voulait lui-même mener à bien et que certains colons américains ont aussi tenté de mettre en œuvre.

On peut toutefois reconnaître que Ricœur installe une certaine confusion sur la question de ce qui est considéré comme une utopie ou non. Si c'est une des parts constitutives de l'imaginaire et donc qu'elle est activée tous les jours, est-ce que chaque promesse venue du monde politique entre dans cette catégorie? Si oui, le débat est clos et l'écopar fait partie de la catégorie *utopie* comme un tas d'autres énoncés. Certains extraits peuvent toutefois laisser croire le contraire. Deux citations pourraient être données en exemple pour remettre en question l'écopar comme faisant partie de la catégorie *utopie* qui apparaît, à leur lecture, bien plus étroite qu'on ne l'aurait cru : « La dés-institutionnalisation des principaux rapports humains est en définitive, selon moi, le noyau de toutes les utopies »<sup>99</sup>; « Toutes les utopies sont ambiguës : elles prétendent à la réalisation en même temps qu'elles sont des œuvres de fiction et revendiquent l'impossible »<sup>100</sup>.

La seule réponse satisfaisante qu'il est possible de donner pour expliquer ces citations sans avoir à sacrifier l'écopar hors de la catégorie *utopie* c'est que, dans *L'idéologie et l'utopie*, il existerait deux choses distinctes : « les utopies » et « l'utopie ». Les premières seraient les œuvres utopiques classiques (une définition restreinte à certains textes) et la deuxième une des deux catégories de l'imaginaire social qui inclut tout ce qui est une « description avouée d'un social non-réel » (donc tous les énoncés discursifs correspondants à cette définition). Si c'est le cas, Fourier comme l'écopar répondent à notre critère pour être classés dans la partie *utopie* de l'imaginaire social. Il s'agit de deux descriptions avouées de sociaux non-réels. Tout comme Fourier, l'écopar n'a jamais prétendu justifier le social actuel<sup>101</sup>, elle n'affirme pas non plus que sa proposition est réalisée en un lieu particulier.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.393.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.396.

<sup>101</sup> Même si dans certains de leurs ouvrages, les auteurs de l'écopar font une critique du capitalisme, cette partie ne fait pas partie du corpus constitutif de l'écopar qui est étudiée ici comme un concept à part entière, distinct des auteurs qui l'ont formés.



Toutefois, l'écopar et les utopies socialistes (Fourier, Bellamy, Morris) viennent poser la question de la zone frontalière qui sépare l'idéologie de l'utopie. Imaginons un instant une société dirigée par une élite voulant mettre en place une de ces utopies-projet. Supposons que l'atteinte de cette utopie ne se fasse pas en une seule étape, qu'il faille progresser plus lentement. Il y a fort à parier que les initiateurs d'une telle démarche utiliseraient le projet de l'écopar (par exemple) pour renforcer la cohésion sociale. Même si elle n'était pas encore advenue et que son discours serait de façon avouée la description d'un monde encore inexistant, l'écopar n'aurait-elle pas toutes les fonctions d'un discours idéologique? Pour poser la question plus brièvement, qu'advient-il des notions d'idéologie et d'utopie en période de transition politique importante? On aurait pu poser la même question pour certaines périodes de l'histoire d'une dizaine de pays latino-américains, tout comme de la Russie et de l'Espagne.

Un autre lien, plus audacieux, qu'on peut tirer entre l'écopar et la théorie de Ricœur est la question de la nécessité de l'utopie dans l'époque actuelle.

À une époque où tout est bloqué par des systèmes qui ont échoué, mais qui ne peuvent être vaincus – telle est l'appréciation pessimiste que je porte sur notre temps –, l'utopie est notre ressource. Elle peut être une échappatoire, mais elle est aussi l'arme de la critique. Il se peut que certaines époques appellent l'utopie. Je me demande si ce n'est pas le cas de notre présent, mais je ne veux pas prophétiser : c'est une autre affaire.<sup>102</sup>

Peut-être peut-on placer l'écopar comme trouvant son origine dans la situation décrite par Ricœur. Y aurait-il un mécanisme dans l'imaginaire social qui, face à une trop grande force de l'idéologie, ouvrirait la porte à la création d'utopies? Car, comment peut-on expliquer le maintien de « systèmes qui ont échoué » et leur invincibilité autrement que par la force de l'idéologie qui les soutient? Comme l'utopie semble être la critique ultime, *l'Autre* de l'idéologie, l'écopar qui se pose en opposition et en lutte face au capitalisme actuel, n'entre-t-elle pas très précisément dans cette catégorie quand on la comprend à l'aune de cette dernière citation?

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.394.

### **Écopar = Utopie + projet + adaptabilité = *vision***

Sans dégager un contenu clair, ces réflexions sur les liens entre l'utopie et l'écopar nous mènent à un peu mieux situer l'espace occupé par cette proposition économique dans l'espace social. Peut-être cela nous permet-il même de définir un terme, un concept, qui pourrait caractériser l'écopar et enrichir ainsi sa portée. Tentons d'édifier cette notion.

En un certain sens, l'écopar est une utopie. Ce mot ne rend pourtant pas toute sa spécificité. Le fait qu'elle soit aussi un projet social et un système économique adaptable, dans une certaine mesure, aux situations des humains qui l'utiliseront, la place dans un ensemble à part. Pour définir cet ensemble, il faudrait utiliser le terme anglophone de *vision* qui fait partie des mots utilisés pour évoquer l'écopar dans le corpus constitutif. Je suis conscient de l'existence de ce mot en français, mais il a une connotation péjorative dont il faut le priver. Si on veut l'employer en français, il s'agit d'une « vision » comme celle qui est à la racine du mot visionnaire et non des « visions » que peuvent avoir certains mystiques ou certains fous.

Ce mot permet deux choses, de sortir l'écopar de l'idée de non-lieu trop restrictive pour lui souligner plutôt son aspect encore non-réalisé. Il l'ancre dans l'imaginaire social du côté des utopies. Il souligne l'aspect « projet » de l'écopar tout en montrant qu'il ne s'agit pas d'un *blueprint* à suivre à la lettre, mais bien d'une réflexion guide qui pourrait inspirer le changement social et montrer sa validité.

Le mot « vision » semble donc le plus approprié pour parler de l'écopar. C'est lui qui caractérise le mieux le jeu d'équilibre que l'écopar joue entre les différentes grilles d'analyses présentées ici. Parce qu'il n'entre pas exactement dans tout ce qui est considéré comme une utopie standard, on ne peut pas le considérer simplement comme une utopie-projet. Son adaptabilité serait mal rendue par cette approche « additive » à la notion d'utopie. De plus, la phrase précédemment citée<sup>103</sup> qui clôt *News from Nowhere* porte aussi à penser qu'il s'agit bien du bon terme.

---

<sup>103</sup> « if others can see it as I have seen it, then it may be called a vision rather than a dream. »

L'économie participative est donc une vision. Elle met l'idéologie en tension avec son projet, elle incite à changer les choses, mais elle n'emprisonne pas le changement à venir selon des paramètres restrictifs. Elle ne prétend pas être la concrétisation de la Raison dans le réel et donc, elle ne prétend pas à l'infailibilité que souhaiteraient avoir certains néo-rationalistes. Son objectif final est large, c'est la concrétisation de certaines valeurs qui s'opposent au système économique en place, c'est-à-dire le capitalisme.

Voilà donc comment l'écopar se construit face à ce concept-pont qu'est le capitalisme. C'est une vision autre qui n'est pas, pour autant, un carcan ou une fiction irréalisable.

## **Capitalisme et matérialisme hédoniste**

L'essentiel de la pensée politique du matérialisme hédoniste tient dans un livre, *Politique du rebelle* et le cœur de cette pensée dans un chapitre : *De l'économie. le réenchantelement du monde*. En 32 pages, on y trouve une vision de l'**utopisme**, de la **révolution**, du **capitalisme**, du **travail**, de l'**aliénation** et de l'**idéal libertaire**.

L'**utopisme** est opposé au nihilisme. Par nihilisme, on n'entend pas une pensée du relativisme poussé à bout comme chez Lawrence Olivier<sup>104</sup>. Il s'agit plutôt d'un fatalisme vulgaire qui dit que la situation telle qu'elle est aujourd'hui ne peut changer, les bases et structures du monde tel que nous le connaissons devront rester les mêmes éternellement. L'utopisme est cette pensée en lutte qui pose le changement comme possible. Ce qui ne l'empêche pas d'être tragique et de se mettre en abîme du même souffle, en contestant sa possibilité à tout réaliser de façon parfaite. L'utopisme est d'abord un constat sur la souffrance qui est causée par des structures humaines et changeables dans le monde actuel. L'utopisme est surtout la volonté de transformer ces structures. Ce n'est pas une volonté ou une assurance d'avoir le plan parfait pour un monde meilleur.

L'utopisme veut donc **révolutionner** ce qui l'entoure, le transformer de façon radicale. Dans le texte de *Politique du rebelle*, le mot « révolution » est souvent suivi de l'adjectif « copernicien » qui souligne à quel point il s'agit de changer la perception du monde en premier lieu. Il y a donc, dans la notion de révolution la reconnaissance de la capacité de changer le monde en changeant la façon dont il est perçu. Il ne s'agit pas d'un matérialisme simpliste, la reconnaissance de l'importance de l'idéologie est faite sans qu'on nous explique dans le détail le fonctionnement entre idéologie et révolution.

L'objectif de la révolution est de transformer le **capitalisme libéral** tel que nous le connaissons aujourd'hui. Ce capitalisme est une nouvelle religion née à la suite du christianisme. Son origine tient à la création du Sujet cartésien réutilisé par les physiocrates. Ceux-ci place le Sujet dans un

---

<sup>104</sup> OLIVIER, Lawrence, *Le savoir vain, Relativisme et désespérance politique*. Montréal, Liber, 1998, 113 p.

monde parfait [qui] procède d'une volonté divine. [...] D'où la conclusion d'une harmonie préétablie et de la lecture de la nature en œuvre voulue par une puissance supérieure, procédant à sa manière d'un projet où nature naturante et nature naturée agiraient et prouveraient l'unité du monde et son découlement d'une seule substance diversement modifiée.<sup>105</sup>

À partir du moment où la réalité telle qu'elle se présente procède d'une volonté divine, le principe de *laissez-faire* que viendra réaffirmer Adam Smith prend tout son sens. Si l'économie telle qu'elle se présente doit être laissée à son libre fonctionnement c'est parce qu'avec l'appauvrissement des uns et l'enrichissement des autres elle réalise ce qui *doit* être. La volonté politique doit être minimisée, car elle contrevient au bon fonctionnement automatique du monde. Avec la venue des théories athées, l'autonomisation et la « transcendentisation » de l'économie en véritable religion s'accomplissent plus avant, tandis que l'interprétation sociale des théories darwiniennes viendra ajouter une dimension ontologique à son fonctionnement (= la compétition est innée chez l'humain, la loi du plus fort nous domine tous).

[Le capitalisme] vit du gaspillage d'énergie et de la négation des corps en auxiliaire de l'idéal ascétique qu'elle a pris en relais pour faire triompher les rhétoriques grecques, romaines puis chrétiennes de la haine du corps, du mépris de la chair et de l'anathème jeté sur les désirs, les plaisirs, les pulsions et les passions. Pour gâcher la vie, rien n'est plus pratique qu'une mise des corps au service du travail sans cesse recommencé. Toutes les civilisations soumises à Thanatos ont vécu et se sont nourries de cet holocauste perpétuel. Le malaise dans la civilisation analysé par Freud tient ici sa généalogie : le sacrifice des désirs individuels au profit de l'élaboration des machines collectives, l'oubli de l'individu auquel on préfère toutes les cristallisations de l'instinct grégaire, le renoncement à ses plaisirs afin d'avoir pour seul objectif la place à tenir dans le jeu social. Le sacrifice de la liberté individuelle et, en guise de retour, une société sécuritaire, autoritaire, castratrice et dévitalisante. Dilution du moi dans le grand tout social, confusion des intérêts individuels avec les intérêts collectifs, sacrifice du principe de plaisir au nom du principe de réalité, besoin de consolation impossible à rassasier, renoncement aux plaisirs ici et maintenant au profit d'un hypothétique au-delà ou d'un lendemain plus radieux, diversions, satisfactions substitutives, recours à tous les stupéfiants fournis par les idéologies du renoncement portées aujourd'hui au pinacle, nihilisme célébré, pessimisme entretenu, dépressions endémiques, autophagies, intoxications suicidaires aux idéaux mortifères : voilà un début

<sup>105</sup> ONFRAY, Michel, *Politique du rebelle : traité de résistance et d'insoumission*, Paris : Grasset, 1997, p.115

d'inventaire des misères quotidiennes offertes au Léviathan social que rien ne repaît.<sup>106</sup>

On peut noter dans cet extrait, la présence d'un individualisme cher à Stirner dont le matérialisme hédoniste affirme s'inspirer<sup>107</sup>, mais, encore là, adapté à la sauce nietzschéenne et matérialiste. C'est en constatant matériellement les effets sur les individus de l'idéologie du sacrifice qui en avantage quelques-uns que la politique du rebelle se bâtit. C'est la *Philosophie de la misère*, mais constatée par Stirner et opposée à l'idéal ascétique.

Cette approche s'inspire entre autres d'un texte satirique de Paul Lafargue, *La religion du capital*, où des banquiers et des hommes d'affaires se réunissent pour mettre sur pied une entreprise religieuse dans laquelle les masses voueraient un culte au dieu-capital.<sup>108</sup> Cet ouvrage contient d'ailleurs un ensemble de prières qui mettent bien en valeur les aspects dogmatiques et sacrificiels du capitalisme.<sup>109</sup>

Le matérialisme hédoniste reprend (tout en la renversant) l'idée, chère à certains critiques actuels du capitalisme<sup>110</sup>, que la transcendance serait en perte de vitesse pour laisser place à un monde où se conjuguent immanence et capitalisme. Au contraire, en prenant le capitalisme pour une nouvelle religion, il signale à quel point les mêmes mécanismes sont en place dans le capitalisme libéral que dans la religion chrétienne. Dans les deux cas, il s'agit de prêcher le refus du plaisir, le sacrifice de soi et l'attente d'une richesse à venir, genre d'arrière-monde proposé par la publicité et le marketing.

Le **travail** est le culte rendu à la religion capitaliste. Ce culte est on ne peut plus quantifiable: combien de temps passé à un endroit où vous ne désirez pas être parce qu'autrement vous ne pourriez survivre? Combien de temps, de liberté, de force, d'énergie avez-vous sacrifiés au profit de quelqu'un d'autre? Les apologues de la religion du capital présentent les heures

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.131-132.

<sup>107</sup> En particulier dans ONFRAY, *op.cit.*, 1997, mais aussi dans les conférences et entrevues données par Michel Onfray.

<sup>108</sup> LAFARGUE, Paul, *La religion du capital*, Climats, Castelnau-le-lez, 1995, 102 p.

<sup>109</sup> On lira en particulier le *Credo* (p.91-92) sur l'aspect dogmatique mais aussi *Le catéchisme des travailleurs* (p.41-51) sur l'aspect sacrificiel.

<sup>110</sup> Comme, par exemple, Michel Freitag et l'école de Montréal.

passées au travail comme une nécessité vitale et morale alors que la consommation apparaît comme exutoire à la fatigue et au manque de sens auquel il mène.

Une analyse qui rappelle l'analyse qu'en fait le groupe Krisis dans son *Manifeste contre le travail*.

Depuis la Réforme, toutes les forces porteuses de la modernisation occidentale ont prêché la sainteté du travail. Surtout au cours des cent cinquante dernières années, toutes les théories sociales et tous les courants politiques ont été obsédés par l'idée du travail. Socialistes et conservateurs, démocrates et fascistes se combattaient féroceement, mais en dépit de la haine mortelle qu'ils se vouaient les uns aux autres, ils ont toujours sacrifié tous ensemble à l'idole Travail. « L'oisif ira loger ailleurs », ce vers de l'hymne ouvrier international a trouvé un écho macabre dans l'inscription Arbeit macht freisur le portail d'Auschwitz. Les démocraties pluralistes de l'après-guerre ne juraient que par la dictature perpétuelle du travail. Et même la constitution de la Bavière archi-catholique instruit les citoyens dans le sens de la tradition protestante qui remonte à Luther : « Le travail est la source du bien-être du peuple et jouit de la protection particulière de l'État. » À la fin du XXe siècle, alors que presque toutes les oppositions idéologiques se sont évanouies, il ne reste plus que l'impitoyable dogme commun qui veut que le travail soit la vocation naturelle de l'Homme.<sup>111</sup>

On est forcé de reconnaître les relents wébériens d'une telle thèse, mais au lieu de faire d'une foi religieuse l'esprit du capitalisme, il est plutôt question ici de faire du capitalisme une religion. Si cette affirmation est précédée d'un athéisme combattant de type nietzschéen, la prescription d'agressivité devient centrale et le rapport à Weber s'estompe en arrière-plan. Ce qui compte alors, c'est de souligner, dénoncer et combattre l'hécatombe du plaisir organisé par le capitalisme.

Car, en effet, quel plaisir trouve-t-on dans le travail salarié et répétitif? Quelle possibilité de s'en extraire autrement qu'en exploitant les autres dans un monde où la paresse est jugée comme condamnable? Quelle satisfaction profonde dans la consommation? Quel accomplissement dans l'achat d'objets pour remplacer la réalisation de désirs et de rêves? Le

---

<sup>111</sup> GROUPE KRISIS, *Manifeste contre le travail*, <http://kropot.free.fr/manifestevstrav.htm> (visité le 19 novembre) L'objectif de cette citation n'est pas de faire du Groupe KRISIS un sel du matérialisme hédoniste (KRISIS n'étant pas cité dans le corpus). *Manifeste contre le travail* est seulement cité ici car il rend bien, en d'autres termes, l'approche du matérialisme hédoniste.

matérialisme hédoniste souligne non seulement la perte du sens dans le capitalisme comme le faisait Guy Debord et les situationnistes, il met aussi l'accent sur la nécessité d'y sacrifier les plaisirs de la vie et de croire sans critique aux dogmes de son économie politique.

**L'aliénation** est l'amour de cette religion.

Les réprouvés aspirent d'autant à ce qui leur manque que les bienheureux jouissent de ce qui, pour eux, est une réalité. L'avenir demeure un fantasme pour les autres, un désir investi comme tel, parce que possédé par d'autres. Le désir mimétique fait de l'esclave un gardien du temple où communient ses maîtres parce qu'il espère, un jour, en vain pourtant, participer aux festins, même s'il n'a que les reliefs. Voilà pourquoi la religion du capital, sous son mode virtuel, dispose de tant de sectateurs : ceux qui en jouissent, évidemment, et ceux qui croient pouvoir en jouir un jour et, pour cette raison, souhaitent le maintien des règles du jeu dans le seul espoir de pouvoir, demain, s'asseoir devant le tapis vert.<sup>112</sup>

Car, dans le capitalisme, le plaisir est à la fois fuyant et à venir. La publicité promet le plaisir dans l'achat d'un objet, mais dès le paiement réalisé une multitude d'autres publicités promettent encore la jouissance ailleurs. Le plaisir n'est jamais présenté comme possible dans l'immédiat, mais toujours conditionnel à la médiation consommatrice d'un déboursement et d'une acquisition à venir.

Entre-temps, et c'est ce qui est sous-entendu par l'ensemble du marketing, il faut travailler pour avoir les moyens de se procurer des produits compensateurs de plaisirs. Ce travail salarié, qui occupe l'esprit et fatigue le corps, exige un temps immense qui rend encore plus difficile la jouissance des objets achetés et ne prend fin qu'avec les vacances ou la retraite, deux produits pour lesquels il faut encore sacrifier plus de temps et d'efforts. Le marketing oblitère donc tout l'ennui et le sacrifice du travail réalisé dans le présent pour proposer une jouissance virtuelle et à venir qui ne satisfait pourtant jamais vraiment.

Que faut-il souhaiter en dehors de la situation actuelle? Peut-on penser un après? Si oui, de quoi aura-t-il l'air? L'**idéal libertaire** proposé par le matérialisme hédoniste reste flou. D'emblée, il ne veut pas la fin de la « petite propriété privée », mais qu'en est-il de la grande?

---

<sup>112</sup> ONFRAY, *Op. cit.* 1997, p.108-109.



Et celle des moyens de production? La propriété foncière semble être nécessaire, mais pas toujours souhaitable, selon quel fonctionnement? Le tout semble basé sur une nouvelle compréhension du plaisir, de l'effort, de la valeur et de l'énergie, inspirée par Proudhon. « Proudhon pose une série qu'on peut souhaiter réactualiser à la lumière du nietzschéisme de gauche et du matériel conceptuel proposé par [ses] représentants. »<sup>113</sup>

Il faudrait d'abord venir à bout de la différence entre valeur constituée (coût social) et valeur d'échange (prix marchand).

Il s'agit de soumettre l'évaluation de cette valeur nouvelle à la sagacité d'un calcul soucieux d'intégrer au prix la force de travail, la puissance de celle-ci dont la possibilité réside dans la seule effectivité du collectif et la rétribution de cette alchimie qui prenne en compte l'action communautaire. Énergie libidinale et dépense, consommation et vitalité trouveraient ainsi une occasion d'être prises en considération, dans les calculs constitutifs de la valeur en question.<sup>114</sup>

De Proudhon, il garde les principales propositions et institutions :

Proudhon a développé de multiples théories : les ateliers en coopérative, le mutualisme, le fédéralisme, les banques populaires, les crédits mutuels. Le tout visant l'expression d'une économie sociale, d'une démocratie industrielle où surgiraient des propriétés individuelles d'exploitation aux côtés d'une agriculture de groupe, des propriétés collectives d'entreprise couplées à des ateliers autonomes, des compagnies ouvrières animées par la participation, des fédérations industrielles de producteurs et de consommateurs, des organisations coopératives de service, l'ensemble générant une socialisation libérale, sinon un socialisme libertaire.<sup>115</sup>

C'est sur ces bases qu'il faut penser un nouveau « système » qui pourra être

peaufiné, affiné avec des économistes de profession qui, riches de ces lignes de force, prépareront des économies alternatives où les fins seront le travail humanisé, la production régulée, les richesses mieux réparties, [...] le logement un droit pour tous, la consommation, une possibilité offerte indistinctement aux classes défavorisées comme aux autres.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> ONFRAY, *op. cit.*, 1997, p.124.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.129-130.

Donc le matérialisme hédoniste lance des pistes de proposition pour une nouvelle économie plus proche des valeurs hédonistes qui devraient s'inspirer de Proudhon. Par conséquent, voyons ce que dit Proudhon sur ce que devrait être l'économie dans un monde *mutuelliste*. D'abord, il est très clair sur la propriété des moyens de production.

Un chemin de fer, une mine, une manufacture, un navire, etc., sont aux ouvriers qu'ils occupent ce que la ruche est aux abeilles : c'est tout à la fois leur instrument et leur domicile, leur patrie, leur territoire, leur propriété. Il est surprenant que ceux qui soutiennent avec le plus de zèle le principe d'association n'aient pas vu que tel était son emploi naturel.<sup>117</sup>

Possession des moyens de production par les travailleurs, fin de la propriété privée des moyens de production, fin du salariat et organisation démocratique de l'économie. C'est ce que Proudhon appelle les *compagnies ouvrières*. Toutefois, ces associations ne sont pas nécessaires pour la petite propriété.

Mais là où le produit peut s'obtenir sans un concours de facultés spéciales par l'action d'un individu ou d'une famille, il n'y a pas lieu à association. L'association, n'étant pas indiquée par la nature des fonctions, ne saurait être profitable ni de longue durée ; [...]. Recommander, imposer l'association, dans des conditions semblables, ce serait refaire malheureusement, par un esprit mesquin et jaloux les corporations féodales qu'a détruites la Révolution ; ce serait mentir au progrès et rétrograder, chose impossible. [...] Mais lorsque l'entreprise requiert l'intervention combinée de plusieurs industries, professions, spécialités différentes ; lorsque de cette combinaison ressort une œuvre nouvelle, impraticable à toute individualité, où chaque homme s'engrène à l'homme comme la roue à la roue, où l'ensemble des travailleurs forme machine, comme le rapprochement des pièces d'une horloge ou d'une locomotive ; oh ! alors les conditions ne sont plus les mêmes. Qui donc pourrait s'arroger le droit d'exploiter une pareille servitude ? Qui serait assez osé que de prendre un homme pour marteau, un autre en guise de pelle ; d'employer celui-ci comme crochet, celui-là comme levier ?<sup>118</sup>

Contre l'exploitation, donc, mais pas pour autant en faveur de la domination constante de la communauté. C'est dans cet esprit qu'il milite en faveur de fédérations libertaires décentralisées et autonomes.

<sup>117</sup> PROUDHON, P.J., *Mutuellisme et fédéralisme* in *Textes choisis par Joseph Lajugie*, Paris : Librairie Dalloz, 1953, (pp. 372 à 483), p.392 et 394.

<sup>118</sup> *Ibid.*

Comme la religion d'État est le viol de la conscience, la centralisation administrative est la castration de la liberté. Institutions funèbres, émanées de la même fureur d'oppression et d'intolérance, et dont les fruits empoisonnés montrent bien l'analogie ! La religion d'État a produit l'inquisition. l'administration d'État a engendré la police.<sup>119</sup>

C'est sur ce rejet du centralisme qu'est basé le contrat fédératif auquel il invite les différentes communes autonomes qui forment la base de son projet politique.

Ce qui fait l'essence et le caractère du contrat fédératif, et sur quoi j'appelle l'attention du lecteur, c'est que dans ce système les contractants, chefs de famille, communes, cantons, provinces ou états, non seulement s'obligent synallagmatiquement<sup>120</sup> et commutativement les uns envers les autres, ils se réservent individuellement en formant le pacte, plus de droits, de liberté, d'autorité, de propriété, qu'ils n'en abandonnent.

Il n'en est pas ainsi, par exemple, dans la société universelle de biens et des gains, autorisés par le Code civil, autrement dite communauté, image en miniature de tous les États absolus. Celui qui s'engage dans une association de cette espèce, surtout si elle est perpétuelle, est entouré de plus d'entraves, soumis à plus de charges qu'il ne conserve d'initiative. Mais c'est aussi ce qui fait la rareté de ce contrat, et ce qui dans tous les temps a rendu la vie cénobitique insupportable. Tout engagement, même synallagmatique et commutatif qui exigeant des associés la totalité de leurs efforts, ne laisse rien à leur indépendance et les dévoue tout entiers à l'association est un engagement excessif, qui répugne également aux citoyens et à l'homme...<sup>121</sup>

Proudhon propose de faire avancer la démocratisation qui s'est arrêtée au domaine politique et qui n'a jamais atteint l'organisation économique.

[...] la même société n'a eu jusqu'à présent que des garanties politiques ; elle n'en a jamais offert d'économiques. Ni en Suisse, ni aux États-Unis, nous ne trouvons la mutualité organisée : or, sans une série d'institutions mutuellistes, sans droit économique, la forme politique reste impuissante<sup>122</sup>

L'organisation économique suppose un ensemble de structures et d'institutions qui encadrent le travail et permettent la réalisation de l'égalité et de la démocratie au sein même du

---

<sup>119</sup> *Ibid.* p.439.

<sup>120</sup> Réciproquement. Selon Proudhon, un contrat est synallagmatique s'il « n'impose d'obligation aux contractants que celle qui résulte de leur promesse personnelle de tradition réciproque ; il n'est soumis à aucune autorité extérieure ; il fait seul la loi commune des parties ; il n'attend son exécution que de leur initiative. » (*Ibid.*, p.378)

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.437.

<sup>122</sup> *Ibid.* p.451.

mouvement de production et de consommation. Luttant contre le « travail parcellaire » cette organisation du travail serait organisée de façon à ce que tous les travailleurs accomplissent plusieurs tâches différentes au sein de la même organisation.

Je suppose donc que l'ouvrier, au lieu d'être embauché par un maître pour une des 18 opérations de son état, fasse partie d'une société industrielle, ayant pour objet la fabrication des épingles, et dans laquelle ne pourraient entrer que des hommes propres à tous les travaux de cette fabrication : il est évident, ce me semble, que dans un pareil système, sans que rien fût perdu des avantages du travail parcellaire, chaque ouvrier pourrait, devrait même, dans son intérêt personnel et dans celui de la société, passer à des intervalles plus ou moins rapprochés d'une opération à l'autre, et parcourir le cercle entier de la fabrication. [...] cette combinaison produirait une surveillance infatigable, universelle et réciproque, sans tyrannie et sans passe-droit, fraternelle et sévère, et qui permettrait d'apprécier avec la plus rigoureuse exactitude le travail de chaque associé. [...] là il y aurait liberté, égalité, solidarité et justice ; là rien ne se ferait sans la participation de tous ; ce serait une miniature du gouvernement démocratique.<sup>123</sup>

Dans ce contexte où le travail serait organisé démocratiquement et où la valeur des choses serait mesurée selon l'effort humain nécessaire pour la produire, ce qui serait le mieux récompensé ce sont les « travaux pénibles qui choquent notre délicatesse et répugnent à l'amour-propre »<sup>124</sup>.

Le système mutuelliste de Proudhon, rapidement esquissé ici, et dont s'inspire le matérialisme hédoniste est une approche démocratique, décentralisée et organisée de l'idéal libertaire. Tout en laissant beaucoup d'espace à l'individu pour s'épanouir et faire ses choix, c'est une construction sociale qui ne se cache pas de vouloir d'abord et avant tout organiser la société de façon légitime. Contrairement à Marx, le sujet individuel n'est pas évacué pour être remplacé par le sujet de classe. Au contraire, la société est construite pour permettre l'émancipation de chacun des individus.

### **Tensions dans la résistance hédoniste au capitalisme**

Il faut constater, pour enrichir la réflexion sur le matérialisme hédoniste, que plusieurs tensions habitent le rapport entre cette théorie éthique et le capitalisme. On abordera d'abord

<sup>123</sup> *Ibid.* p.458.

<sup>124</sup> *Ibid.* p.465.

le lien entre **plaisir, aliénation et volonté de puissance** qui n'est pas sans poser de sérieuses questions. Ces réflexions déboucheront sur la tension entre le matérialisme hédoniste et le **changement social** que nous tenterons de résoudre par la notion d'**ataraxie sociale**.

Première question évidente sur le plaisir, si on accepte la logique de l'**aliénation**, où trace-t-on ses frontières? En quoi le rapport à la jouissance et au plaisir est-il exempt d'aliénation? Des phénomènes sociaux ne peuvent-ils pas créer des désirs et, par leurs accomplissements, des plaisirs? La publicité, dont les effets sont bien cernés par la définition de l'aliénation telle que conçue dans le matérialisme hédoniste, n'a-t-elle pas moins des effets persuasifs sur les publics auxquels elle s'adresse? Les gens croient vraiment que la consommation apporte un plaisir *authentique*, non aliéné. Arrive avec ce constat la fâcheuse et désagréable tâche de séparer le vrai plaisir du faux plaisir. Ou, alors, on est obligé de faire du simple fait d'une opposition conceptuelle et sentie au système en place la preuve de l'absence d'aliénation.

Or, la rébellion peut aussi être un sentiment d'aliéné. Acheter des t-shirts du Che et se revendiquer uniquement d'une contre-culture pourtant totalement récupérée n'est pas un exemple très éloquent d'une *praxis* révolutionnaire.<sup>125</sup> Cette assurance d'être guidé par un plaisir authentiquement vrai et antisystémique parce que toujours brimé pose un sérieux problème d'application. À terme, il se pourrait même que cette logique mène à de la culpabilisation, geste répréhensible par excellence selon le matérialisme hédoniste, sur la question de la valeur des plaisirs et sur leur caractère conformiste ou anticonformiste. Pour poser la question simplement, un matérialiste hédoniste qui prendrait de grands plaisirs à être à la tête d'un *holding* financier et qui ferait jouir de sa richesse tous ses amis autour de lui, serait-il véritablement un hédoniste tel qu'entendu par le matérialisme hédoniste?

Ce qui nous place face au dernier lieu de tension, qui est plus en lien avec le caractère nietzschéen du matérialisme hédoniste et son rapport à la **volonté de puissance**. En reconnaissant la volonté de puissance comme moteur de l'action humaine, tout en se posant politiquement à gauche, le matérialisme hédoniste laisse une case vide dans la réalisation de

<sup>125</sup> On lira à ce sujet : POTTER, Andrew, HEATH, Joseph, *Rebel Sell: Why the Culture Can't Be Jammed*, Harper Collins, Toronto, 2005, 352 p.

la volonté de puissance. L'hédoniste à la tête du *holding* financier mentionné plus haut ne pourrait-il pas en être arrivé là en réalisant complètement la volonté de puissance qui le traverse? En quoi la réalisation de la volonté de puissance nous mène particulièrement à gauche? C'est la tension qui traverse le matérialisme hédoniste et qui n'est jamais vraiment éclaircie. Cette tension est prétendument résolue dans le *jouir et faire jouir* et dans le *il m'est odieux de suivre autant que de guider*. La complexité du *faire jouir* ne permet pourtant pas d'être laissée vide, surtout pas socialement.

D'ailleurs, on l'a vu, le matérialisme hédoniste n'a pas une théorie « dure » du **changement social**. Il ne place pas certains ensembles d'individus comme les vecteurs de l'Histoire à même de la transformer et il ne centre pas ses espoirs sur des lendemains qui chantent postrévolutionnaires. Il tient davantage, en général, un discours sur la transformation de soi par la reconnaissance des plaisirs comme souverain bien qui mènerait, inévitablement, à la rébellion contre le système de domination en place. La sculpture de sa propre statue par l'édification d'une éthique de vie et le partage avec des amis d'une existence philosophique semble au centre de ses préoccupations.

Si tout le corpus constitutif du matérialisme hédoniste admet que le système socio-économique est une barrière à la réalisation des plaisirs, le chapitre *De l'économie de Politique du rebelle* laisse entendre qu'il pourrait y avoir un changement de ce système et qu'un hédoniste pourrait y participer. Voilà que cette affirmation soulève un ensemble de questions. On pourrait croire au départ qu'il ne s'agit pas d'un *devoir-être* de l'hédoniste qui est ainsi révélé, mais bien d'une perspective de lutte pour celui qui y trouve du plaisir. Pourtant, à la lecture du chapitre final de *Politique du rebelle*, le lien entre rébellion active et hédonisme devient obligatoire, le plaisir étant inévitablement contraint dans notre société. Serait-ce à dire que tout hédoniste *doit* être rebelle?

Néanmoins, qu'est-ce que cette affirmation dit sur les conditions de possibilité d'une vie hédoniste au sein de la société contemporaine? Est-il possible d'être véritablement hédoniste ou doit-on attendre l'arrivée d'une nouvelle économie libertaire? Doit-on, autrement, s'exiler dans un Jardin épicurien entouré d'ami-philosophes qui partage les positions hédonistes sur le

plaisir? Si la réponse n'est pas dans ce choix binaire, la seule façon d'avoir des rapports économiques hédonistes est-elle à travers l'édification de ce système? Et la rébellion active et violente est-elle véritablement porteuse de plaisir?

Que dire, aussi, de cette insistance pour le maintien de la propriété privée? Elle semble se poser en particulier sur la crainte d'un mode « soviétisant » de nationalisation et d'étatisation à tout crin et qui toucherait toutes les propriétés, des usines de souliers jusqu'aux médias en passant par la possession terrienne. Bref, on ne comprend jamais s'il s'agit de la propriété des moyens de production ou de toute propriété privée. On ne comprend pas non plus s'il est question de limiter cette propriété ou s'il faut conserver les règles du jeu telles qu'elles existent aujourd'hui. Pourtant, il est question de suivre l'exemple de Proudhon<sup>126</sup> dont le mutualisme et les compagnies ouvrières de production socialisent les moyens de production comme nous l'avons vu plus haut.

Le détour par cet auteur permet de résoudre cette tension. Il est question, suivant l'exemple de Proudhon, de créer des structures sociales certes, mais pour la réalisation d'un idéal ou pour construire une société juste. Il s'agit de permettre par les institutions sociales de faire un monde plus agréable pour les individus qui l'habitent, une pensée très immanente et matérielle des institutions sociales. Le matérialisme hédoniste ne le nie d'ailleurs pas en évoquant « des économies alternatives où les fins seront le travail humanisé, la production régulée, les richesses mieux réparties, [...] le logement un droit pour tous, la consommation, une possibilité offerte indistinctement aux classes défavorisées comme aux autres. »<sup>127</sup>

Toutefois, ce qui doit être régi par un système organisé de l'économie et ce qui doit être laissé à d'autres organisations n'est pas défini. On dirait, en fait, que se profile dans le matérialisme hédoniste la pensée d'une **ataraxie sociale**, c'est-à-dire d'une capacité du corps social à viser l'absence de troubles majeurs pour les individus le composant. D'où une capacité de ce système à s'occuper des questions de logement, mais aussi, on le suppose, de santé, d'instruction et d'alimentation minimale.

<sup>126</sup> Qui, rappelons-le, soutient que « la propriété, c'est le vol ».

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.129-130.

Si cette thèse est latente, elle n'est pas clairement explicitée dans le texte et c'est seulement par des liens avec Proudhon et par l'interprétation de certains passages du corpus qu'on la devine. Elle est néanmoins importante, voire cruciale. Elle permet de donner un rôle au social face à l'individu et laisse présager des limites aussi dans ce rôle.

D'une certaine façon, l'absence de trouble, le plaisir catastématique (suivant Épicure), serait une question sociale tandis que la production positive de plaisir, le plaisir cinétique (suivant Aristippe), serait une question individuelle. L'alchimie semble permettre ici de mieux lier le personnage du Condottiere et la question politique. La splendeur du Condottiere tiendrait alors en sa capacité à lutter contre les déplaisirs et les troubles venus de la société actuelle. Toutefois, dans une société libertaire, le Condottiere ne disparaîtrait pas, il consacrerait simplement son énergie à la réalisation des plaisirs cinétiques au lieu de combattre ce qui l'aliène et le diminue.



## Conclusion des ponts

Quelles transformations ces ponts ont-ils entamées? Quel est le résultat de ces premières opérations?

D'abord, du côté de l'éthique, l'écopar a subi une grande ouverture à propos de l'origine de ses valeurs et de la construction éthique qui les suppose. En liant l'écopar fortement à Kropotkine le plaisir, le *faire jouir* et la réalisation des potentialités reviennent au premier plan de cette théorie économique qui envoyait le tout comme des *a priori* évidents et donc, secondaires. Le pont que nous avons tracé nous permet de poser le plaisir en fondement de la création de l'économie participative tout en le situant comme objectif de sa réalisation.

L'éthique du matérialisme hédoniste a aussi été élargie et transformée. Son rapport à l'éducation, à la proposition et à l'action sur l'idéologie a été réaffirmé. Son inscription dans une Grande politique inspirée de Nietzsche et sa perspective de transvaluation des valeurs réalisée concrètement par l'écriture et le geste de proposer permet de mieux situer son champ et ses moyens d'action.

Le pont du capitalisme a également permis d'ouvrir des portes importantes. Le statut de l'économie participative comme « vision » et son rapport avec l'utopie et l'idéologie la séparent définitivement de toute vision trop rigide et planifiée du devenir social. Tout en étant un projet commun, elle devient également une capacité adaptable de réalisation individuelle.

Le matérialisme hédoniste qui compte maintenant la notion d'ataraxie sociale inspirée des travaux de Proudhon dans ses composantes est soudain moins détaché de la société. Son devenir révolutionnaire n'est pas qu'un projet individuel, il semble permettre des propositions sociales, voire collectives. Toujours nietzschéen sans pourtant être opposé à l'organisation, cette modification permet d'entrevoir une capacité à produire un discours plus substantiel sur l'idéal libertaire qu'il chérit.

Bref, les deux ponts qui traversent maintenant ces concepts permettent déjà de voir des transformations alchimiques importantes dans les matières sur lesquelles nous effectuons ces opérations. Soudain, elles semblent moins étrangères l'une à l'autre. Elles révèlent des compatibilités insoupçonnées au départ et laissent entrevoir des adhérences et des fusions possibles. L'économie participative n'est pas étrangère au plaisir et le matérialisme hédoniste veut proposer des choses pour changer le monde. L'économie participative ne propose pas une société d'hommes calculables et froids alors que le matérialisme hédoniste est loin d'être un ennemi de la société et de l'organisation.

Maintenant que ces ponts sont tracés, faisons apparaître dans ces matières de nouvelles excroissances riches en forces attractives en y jetant quelques sels.

## Secondes opérations: Sels

« Quant au Sel, c'est le moyen d'union entre le Soufre et le Mercure, comparé souvent à l'esprit vital qui unit l'âme au corps. [...] C'est le *mouvement*, moyen terme grâce auquel le Soufre donne à la matière toutes espèces de formes. »<sup>128</sup>

- Serge Hutin, *L'Alchimie*

C'est avec les Sels que l'alchimie conceptuelle devient véritablement autonome de l'approche géographique de la philosophie proposée par Deleuze et Guattari. L'objectif de l'approche géographique semble avant tout descriptive et ne paraît pas concerner la fabrication de concepts en tant que telle mais uniquement son résultat (la philosophie). Or, le processus de l'alchimie conceptuelle est précisément la création de concepts.

Les Sels sont semblables aux ponts en ce sens qu'ils concernent les deux concepts qui seront transformés.<sup>129</sup> Toutefois, ils sont différents et, conséquemment, ne se reconnaissent pas de la même façon. Le lieu des Sels est l'intertextualité. C'est donc dans la masse immense de l'intertexte des corpus constitutif qu'il faut chercher les Sels. Dans ces corpus, il faut trouver les liens entre les deux concepts. Le même ouvrage cité? Le même auteur évoqué? Voilà des ouvrages qu'il faut consulter, des auteurs qu'il faut lire.<sup>130</sup> De ces nouveaux corpus, il faut dégager des concepts. Voici les Sels.

<sup>128</sup> HUTIN, *op. cit.*, p. 70 et 71.

<sup>129</sup> On peut très bien imaginer un processus alchimique qui utiliserait des Sels différents pour chacun des concepts et qui permettrait des transmutations intéressantes malgré tout. Cela dit, cette démarche complexifierait le processus alchimique et il en viendrait à dépasser l'ampleur de ce simple mémoire. Par ailleurs, je reste persuadé qu'il est plus efficace d'utiliser les mêmes Sels pour les deux concepts car les transformations amenées par les mêmes Sels ont de fortes chances d'avoir des effets similaires ce qui facilitera la transmutation. Il serait donc préférable, à mon avis, d'au moins commencer par chercher des Sels similaires avant de se lancer dans la lourde tâche de prendre des Sels différents. De plus, la similarité des Sels fonctionne comme un agent discriminant qui permet de faire un choix parmi la masse de citations directes et de notices bibliographiques.

<sup>130</sup> Une personne attentive pourrait voir ici une dérogation à la règle d'oublier la notion d'auteur et d'œuvre telle qu'élaborée en introduction. Elle n'aurait pas tout à fait tort, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas moyen de répondre à cette accusation. Les auteurs et les œuvres peuvent être considérées, dans leur devenir-Sels, comme des représentation conceptuels. En effet, il n'est pas question de prendre les auteurs comme des réceptacles d'intentionnalités modelées par des biographies. Les auteurs et les œuvres ne sont utilisés que comme des raccourcis vers les concepts, que comme une représentation. Par exemple, pour l'alchimie conceptuelle, quand le concept d'écopar évoque Bookchin, il évoque en fait le concept d'écologie sociale représenté par Bookchin.

Que faire de ces nouveaux éléments pour les utiliser comme éléments qui participeront à la transmutation? Il s'agit d'admettre leur fonctionnement interne et de le transposer au sein des deux concepts qui sont travaillés par l'alchimie conceptuelle.

Contrairement à ce qui se passe en science, il n'y a ni constante ni variable dans le concept, et l'on distinguera pas plus d'espèces variables pour un genre constant que d'espèce constante pour des individus variables. Les rapports dans le concept ne sont ni de compréhension ni d'extension, mais seulement d'ordination, et les composantes du concept ne sont ni des constantes ni des variables, mais de pures et simples *variations* ordonnées suivant leur voisinage.<sup>131</sup>

L'usage des Sels procède donc à une réordination des concepts. Alors que les ponts ont permis de grossir, d'amplifier, l'importance de certaines composantes, les Sels déplacent, transforment et créent des composantes. En utilisant un autre langage que celui de l'alchimie conceptuelle, on dirait que l'action des Sels est l'admission totale de certaines critiques d'une théorie et la transformation de ladite théorie en conséquence de cette admission. Cette affirmation aurait toutefois le désavantage d'être trop catégorique et de supposer une inclusion totale alors que l'alchimie est un jeu d'influence dont les effets ne sont pas définis *a priori*.

---

<sup>131</sup> DELEUZE et GUATTARI, *op. cit.*, p.25.

## Premier Sel: Murray Bookchin - l'écologie sociale

Directement cité dans le premier livre du corpus de l'écopar, l'écologie sociale a été aussi un concept avec lequel l'écopar a débattu et échangé. Le lien avec le matérialisme hédoniste est plus ténu et passe par d'étranges détours. Néanmoins, plus largement, l'écologie sociale aborde un thème qui permet, par sa force, de grandes transformations des concepts étudiés. Ce thème, c'est le lien entre l'action humaine et son effet sur l'environnement.

### *L'écopar et l'écologie sociale*

« With Bookchin we believe that this approach can sensitize us to the intricate connection between human and non-human relationships. « neither mechanically reducing them to a false undifferentiated oneness, nor totally breaking the bonds between them to wrongly imply they are unconnected. »<sup>132</sup>  
We have no doubt many « ecological concepts » will be needed in addition to the « social concepts » presented in this volume, and though we cannot discuss specific ecological concepts here, we believe they can be integrated effectively into a holist framework. »<sup>133</sup>

Voilà le premier appel à Bookchin qu'on peut trouver dans le corpus de l'écopar. Bien plus tard, une masse documentaire plus dense sur la question des rapports entre l'écopar et l'écologie sociale viendra se développer. En effet, sur le site internet de l'écopar<sup>134</sup>, une section a été réservée à un débat entre l'économie participative et l'écologie sociale<sup>135</sup>. Les débats entre ces deux tendances ont portés davantage sur la question de la démocratie que sur les questions d'écologie et de rapport à l'environnement. Pourtant, dès *Liberating Theory*, cette question semble traitée avec beaucoup de légèreté, alors qu'une autre approche pourrait accorder une toute autre place à la question écologique et simplifierait, en même temps, le modèle proposé par l'holisme complémentaire.

Nous nous concentrerons donc sur les origines du rapport à l'environnement en général. La citation qui ouvre cette section montre bien comment l'économie participative aborde

<sup>132</sup> BOOKCHIN, Murray, *The ecology of Freedom*, Palo Alto, Cheshire Books, 1980, 385 p.

<sup>133</sup> ALBERT et als, *Liberating Theory*, South End Press, Boston, 1986, p.90.

<sup>134</sup> <http://www.zmag.org/parecon/indexnew.htm> (visité le 21 août 2006).

<sup>135</sup> <http://www.zmag.org/debatelibmuni.htm> (visité le 21 août 2006).

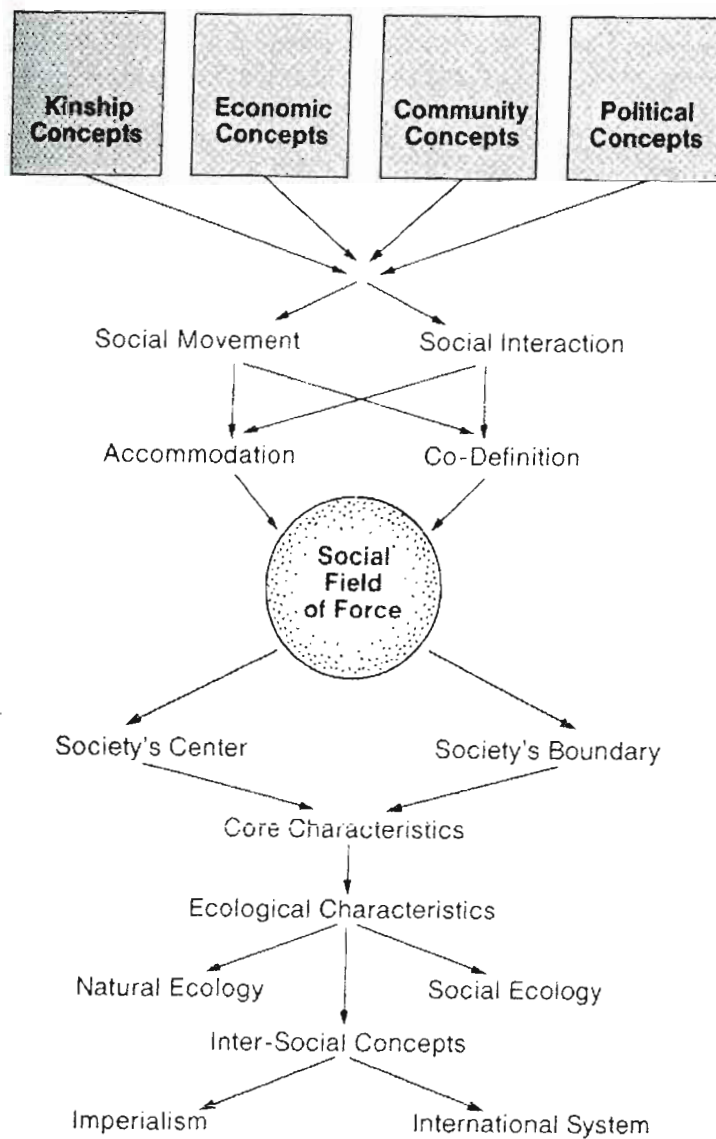
généralement l'environnement. En effet, il s'agit d'une déclaration de bonnes intentions et d'une démonstration d'inclusion de composante écologistes au concept de l'écopar. Toutefois, le résultat diffère largement de ce qui est annoncé.

Si l'environnement est bien inclus dans l'holisme complémentaire c'est d'une façon tout à fait surprenante et, à la limite, inexplicable. En effet, à côté de la page d'où la citation précédente est tirée, un tableau est exposé<sup>136</sup> qui explique les concepts essentiels pour décrire toute société.

---

<sup>136</sup> On ne peut utiliser que le mot exposer car les détails de ce tableau ne sont pas donnés dans le texte, il serait alors difficile de dire qu'il est présenté.

## ESSENTIAL CONCEPTS FOR UNDERSTANDING ANY SOCIETY



Pour bien comprendre l'ensemble du tableau, il est important d'avoir en tête la définition de l'holisme complémentaire tel que présenté en introduction. Détaillons le tableau de haut en bas, niveau par niveau, pour mieux l'étudier ensuite.

(1<sup>er</sup> niveau) Au départ nous avons les concepts nécessaires à la compréhension des quatre sphères de la société.

(2<sup>ième</sup> niveau) Ces sphères permettent d'étudier le mouvements sociaux et les interactions sociales.

(3<sup>ième</sup> niveau) À travers l'études des mouvements et interactions sociaux on peut voir comment les différentes sphères se définissent et se co-définissent.

(4<sup>ième</sup> niveau) Arrive la « boîte noire » du système, le rapport de force momentané, localisé et historique lors duquel les différents acteurs subisse l'influence du contexte social et que la société passe à travers un schème d'évolution ou de révolution.

(5<sup>ième</sup> niveau) Arrive la description photographique de la société résultant du rapport de force causé elle-même par les déterminant sociaux et qui peut s'exprimer selon les notions de centre et de frontière institutionnelle.

(6<sup>ième</sup> niveau) Après l'étude de tous les niveaux précédents on peut situer les caractéristiques centrales de la société étudiée et nommer les systèmes qui la définissent.

(7<sup>ième</sup> niveau) Ces caractéristiques de base permettent ensuite de mettre la société identifiée en rapport avec son environnement, ce qui permet d'identifier ces caractéristiques écologiques.

(8<sup>ième</sup> niveau) Celles-ci nous permettent d'étudier son écologie sociale et l'écologie naturelle qui l'entoure.

(9<sup>ième</sup> niveau) Toutefois, les caractéristiques écologiques (ajoutées aux caractéristique centrales, présume-t-on) permettent aussi de comprendre les relations inter-sociétales (les relations internationales en termes plus usuels).

(10<sup>ième</sup> niveau) Ces relations permettent de comprendre l'impérialisme et le système international.

L'étude de ce tableau nous révèle l'espace laissé à l'écologie et aux relations inter-sociétales au sein de l'holisme complémentaire. Comme il ne s'agit pas de rapports interpersonnels directs (comme c'est le cas dans les quatre sphères reconnues) l'environnement et les autres sociétés ne pouvaient pas être considérés comme des sphères. Pour les étudier il faut donc comprendre la société selon les composantes présentées par l'holisme complémentaire et, ensuite, on peut l'étudier en rapport avec l'environnement et les autres sociétés.



## Regards sur la position de l'holisme complémentaire sur l'environnement à partir de l'écologie sociale

Dans son introduction rétrospective du vingtième anniversaire de *The Ecology of Freedom*, Murray Bookchin résume succinctement une position qui parcourt tout l'ouvrage : « Indeed, like it or not, nearly every ecological issue is also a social issue. In fact, as we shall see, nearly all our present-day ecological dislocations have their basic sources in social dislocations »<sup>137</sup>. L'écologie sociale ne porte pas ce nom pour rien, pour le tenants de l'option de Bookchin notre rapport à l'environnement est un des fondement de notre société qui traverse notre vie de toute part.

L'holisme complémentaire ne dit pas le contraire : « We can view the natural ecology and society in much the same way we have viewed different spheres within any particular society. Each shapes and is shaped by the other »<sup>138</sup>. Néanmoins, son implication n'est pas assez profonde pour que l'écologie soit considérée comme une autre sphère de la société (et que, par conséquence, elle suive comme les quatre autres sphères un modèle d'influence basé sur l'accommodation et la co-définition).

Au contraire, le tableau présenté plus haut laisse un espace étrange à l'environnement et aux rapports entre les sociétés. Comme si la société était d'abord compréhensible par sa simple mécanique intérieure qui formait un tout cohérent et suffisant pour l'expliquer et à partir duquel on pouvait ensuite étudier ses rapports à l'environnement et ceux qu'elle entretiendra avec d'autres sociétés.<sup>139</sup>

C'est ici que le Sel de l'écologie sociale sera utile. En effet, l'étude de ce corpus empêche de succomber à un « heavy-handed dualism that separates the natural from the social, or to fall

<sup>137</sup> BOOKCHIN, Murray, *The Ecology of Freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*, Black Rose Books, Montréal, 1991, p. xxx.

<sup>138</sup> ALBERT et al., *op. cit.*, p. 89.

<sup>139</sup> On pourrait d'ailleurs questionner le choix de cette dernière chronologie. Pourquoi dans le tableau étudié nous présente-t-on les relations intersociétales comme suivant le rapport à l'environnement? Non seulement cette question n'est pas détaillée dans le texte qui suit ou précède le tableau, mais, en plus, aucune déduction logique évidente nous amène à penser qu'il faudrait d'abord étudier le fonctionnement d'une société selon ses composantes internes, s'attaquer par la suite à l'environnement, pour finir avec les relations intersociétales.

into a reductionism that dissolves the one in the other since committing either of these errors cripples our ability to think out the real issues involved »<sup>140</sup>, comme l'affirme justement l'holisme complémentaire sans, pourtant, en prendre complètement acte.

Dès l'ouverture de *The Ecology of Freedom* on peut lire :

« Put quite simply, ecology deals with the dynamic balance of nature, with the interdependence of living and nonliving things. [...] One of nature's very unique species, *homo sapiens*, has slowly and painstakingly developed from the natural world into a unique social world of its own. As both worlds interact with each other through hugely complex phases of evolution, it has become as important to speak of a social ecology as to speak of a natural ecology. »<sup>141</sup>

Quelques lignes plus loin, un écosystème sera défini comme suit : « I also use it in social ecology to mean a distinct human and natural community. the social as well as organic factors that interrelate to provide the basis for an ecologically rounded and balanced community »<sup>142</sup>. Quel constat tirer de ces affirmations ? Que la construction de la société ne se fait pas indépendamment de la nature pour ensuite interagir avec elle, mais bien que la société se construit, dès le départ, dans ses relations les plus intérieures, sur un rapport avec l'environnement qui l'entoure.

La distinction entre première et seconde nature est justement une tentative holistique pour venir à bout de la séparation classique entre le culturel et le naturel et pour montrer à quel point on ne peut les séparer. Le chapitre de *The Ecology of Freedom* qui s'intitule *The Emergence of Hierarchy* trace justement les liens entre la formation de la sphère politique et l'environnement humain à cette époque.

Bien sûr, l'ensemble du corpus de l'écologie sociale et le débat entre l'écologie sociale et l'écopar rapporté plus haut tend à démontrer que l'écologie sociale sombre dans une approche moniste basée sur une sphère politico-écologiste. On voit rapidement que les composantes internes de cette sphère et son fonctionnement général ne sont pas clairement

---

<sup>140</sup> ALBERT et als., *op. cit.* p.89.

<sup>141</sup> BOOKCHIN, *op. cit.*, p.22.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.23.

élaborés. Ce monisme politico-écologiste peut probablement être expliqué à partir des racines anarchistes de l'écologie sociale couplée, plus tard, avec une sensibilité écologiste.

Pourquoi, dans ce contexte, ne pas avoir simplement admis une sphère écologique dans les composantes internes de l'holisme complémentaire? Pourquoi avoir jeté l'écologie dans un rapport *a posteriori* avec une société déjà fonctionnelle sans environnement?

Pour voir si cette option serait la plus intéressante, concevons une nouvelle sphère suivant le modèle proposé par l'holisme complémentaire et en y structurant la préoccupation de l'écologie sociale et voyons si elle répond aux critiques et aux exigences formulées à cet égard dans le corpus.

### **La sphère environnementale**

La sphère environnementale touche à tous les rapports avec l'environnement qui nous entoure et la capacité des humains à transformer et à être transformé par cet environnement. Toutefois, la sphère de l'environnement dépasse ces questions, ou, pour le formuler autrement, permet de comprendre leurs implications interhumaines. Par exemple, la construction d'une ville influence non seulement l'environnement, mais structure les relations humaines qui s'y produisent : Est-on facilement regroupé ou isolé dans cette ville? Peut-on circuler n'importe où? Y-a-t-il des lieux publics qui facilitent les discussions? Certaines structures urbaines en dominant-t-elles d'autres? Les structures qu'on y construit peuvent-elles être détruites librement? Peut-on construire où l'on veut? La structure urbaine est-elle ouverte vers l'extérieur ou protégé contre lui (par un mur, par exemple)?

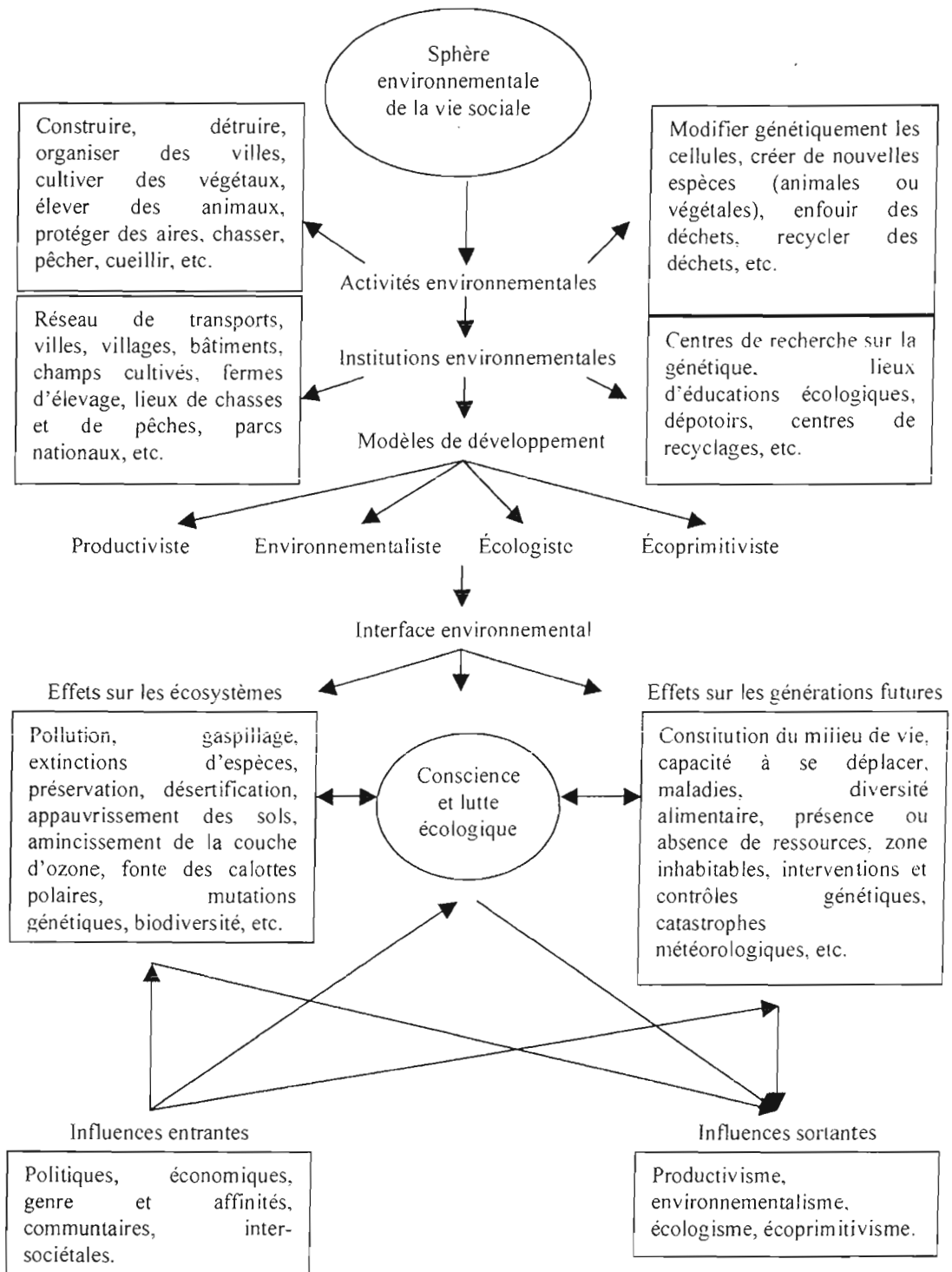
L'urbanisme n'est pas le seul domaine de la sphère écologique, on peut, évidemment, parler aussi de la gestion des déchets, des questions agricoles (en fait de tout ce qui est lié à la production de nourriture), des réseaux de transports, de la production d'énergie et, en prenant le corps comme un élément de la première nature telle qu'entendue par l'écologie sociale, de tout ce qui touche la modification génétique des corps vivants. Comme pour les autres sphères, la sphère environnementale n'a pas le dernier mot sur ces questions mais s'organise dans un réseau d'accommodations et de co-définitions.

La sphère environnementale possède aussi ses propres logiques de domination et d'exploitation. Le productivisme est, par exemple, un système de domination et d'exploitation au sein de la sphère environnementale. Le productivisme aborde l'écosystème comme un ensemble de « ressources » à exploiter. L'exploitation systématique des ressources disponibles instaure un système de domination qui doit être considéré d'un point de vue temporel. En effet, la transformation de l'environnement dans l'objectif de l'exploiter qui est faite aujourd'hui se fait aux dépens de ceux qui vivront dans le même environnement après cette transformation.

Supposons, par exemple, qu'une petite ville jette ses déchets dans un cours d'eau qui ne semble pas, à première vue, s'en ressentir. En profitant du fait qu'ils ne sont pas touchés à court terme par les effets de cette action, les citoyens de cette petite ville imposent une transformation de l'environnement à ceux qui l'habiteront pour les années à venir. Même chose pour ceux qui dressent le plan d'urbanisme d'une ville pour ghettoïser un certain type de population, qui appauvrissent les sols en pratiquant la monoculture ou qui (éventuellement) modifieront des embryons humains pour les rendre plus aptes à exercer certaines fonctions. Plus important qu'une domination de certains individus sur d'autres, la conséquence à long terme d'un productivisme à tous crins est la disparition des ressources nécessaires pour que survive l'humanité.

D'autres modèles de développement existent en dehors du productivisme. L'environnementalisme libéral, par exemple, reste dans la même logique de domination et d'exploitation que le productivisme mais il s'assure simplement de renouveler les « ressources » nécessaire au maintien de l'exploitation de l'environnement. Au contraire, l'écologisme vise à changer les rapports entre humains et environnement suivant une éthique de précaution et de responsabilité humaine (face à l'écosystème et à ceux qui y vivront). L'écoprimitivisme, quant à lui, prône un arrêt du développement scientifique et un rapport de respect religieux face à l'environnement. En suivant le modèle de graphique proposé dans *Liberating Theory*, voyons voir ce à quoi pourrait ressembler une sphère de l'environnement

## Concepts environnementaux essentiels



## Les conditions à respecter pour la création d'une nouvelle sphère

Maintenant que nous avons vu à quoi pourrait ressembler cette cinquième sphère inspirée de l'écologie sociale, voyons si elle passe les exigences laissées par le corpus.

Dans *Liberating Theory*, six conditions sont énoncées pour la création d'une nouvelle sphère :

- 1) « Each activity necessarily exists in any society.
- 2) Each activity is carried out through elaborate social relationships that define a significant portion of people's life prospects.
- 3) None of the four types of activity reduces to or is subsumed by any of the others.
- 4) All of the activities and spheres influence one another and all social outcomes.
- 5) If our priority is understanding society in order to change it, not highlighting any of these spheres would cause us to run a grave risk of incompletely theorizing our circumstances.
- 6) If we seek the most manageable framework for developing analyses, vision, and strategy, adding additional spheres would simply complicate matters at no great gain in facilitating understanding.

Of course we cannot deny the possibility that some other type of activity will meet the first four criteria so that points 5 and 6 will apply only to an expanded set of five or more spheres, but, so far, we have not found this to be the case. »<sup>143</sup>

Prenons chacune des conditions individuellement et tentons d'y répondre avec des arguments inspirés par l'écologie sociale.

1. Comme l'universalité de l'économie telle que proposée par Marx et Engels (tous les humains doivent bien finir par manger s'ils veulent survivre et pour manger il faut produire), l'écologie possède une universalité toute aussi, sinon plus, évidente. Tous les humains naissent avec un corps avec lequel ils doivent composer et ils apparaissent tous dans un environnement qu'ils doivent, au moins minimalement, transformer pour survivre. Ces transformations affectent, inévitablement, l'environnement qui les entoure ce qui fait qu'il est différent pour les prochains humains qui y naîtront et que ces différences affecteront.

<sup>143</sup> ALBERT et als., *op. cit.*, p.84

2. Dans les petites comme dans les grandes sociétés, aujourd'hui comme deux mille ans auparavant, les questions d'organisation du territoire, de gestion de la nourriture, de gestion des déchets et de déplacements ont occupés les humains et ont demandés des institutions relativement complexes (face à la complexité de leur société) pour que cela soit fait.
3. Il n'est pas possible de réduire la dimension du rapport à l'environnement à une seule sphère. Si la sphère économique est influencée et influence grandement l'écologie, il en va de même pour la sphère politique (ce qui est légal ou illégal de faire avec le territoire, ce qui peut être ou non construit, ce qu'il est permis ou non de faire avec les gènes, etc.), pour la sphère communautaire (l'urbanisation a certainement un lien avec l'identité communautaire, certaines tradition d'élevage, de chasse et de pêches sont particulières à certaines communautés, etc.) et pour la sphère parenté-affinité (contrôle génétique de la progéniture, éducation au respect de l'environnement, habitude d'hygiène et de santé, etc).
4. Nous avons vu à la condition précédente que plusieurs sphères s'entrecroisaient avec la sphère écologique. Il est important de souligner aussi certains exemples d'accommodation et de co-définition. Un modèle de développement productiviste pourrait s'accommoder à une sphère communautaire raciste en développant des villes où les caucasiens sont dans des lieux imposants, riches et propres alors que les asiatiques sont dans des secteurs délabrés, pauvres et pollués. De la même manière, on pourrait voir une co-définition du productivisme par une sphère capitaliste lorsque des plantes sont modifiées génétiquement suivant les intérêts de l'industrie agroalimentaire.
5. La non compréhension des dominations qui se servent des modifications à l'environnement éclipse une bonne partie des rapports sociaux actuels. Par exemple, supposons qu'il faille étudier un système scolaire, la sphère environnementale ajoute, à première vue, les éléments suivants à notre étude: l'endroit où est bâti l'école par rapport à l'urbanisme de la ville, la pollution qu'elle cause, la pollution qu'elle subit, l'apprentissage et la sensibilisation qu'on y fait sur les questions d'environnement, le rapport entre la pollution du lieu où elle se situe et l'origine de ses élèves, la façon

dont elle est construite et les pouvoir que cela confère à ceux qui travaillent avec les élèves, etc.

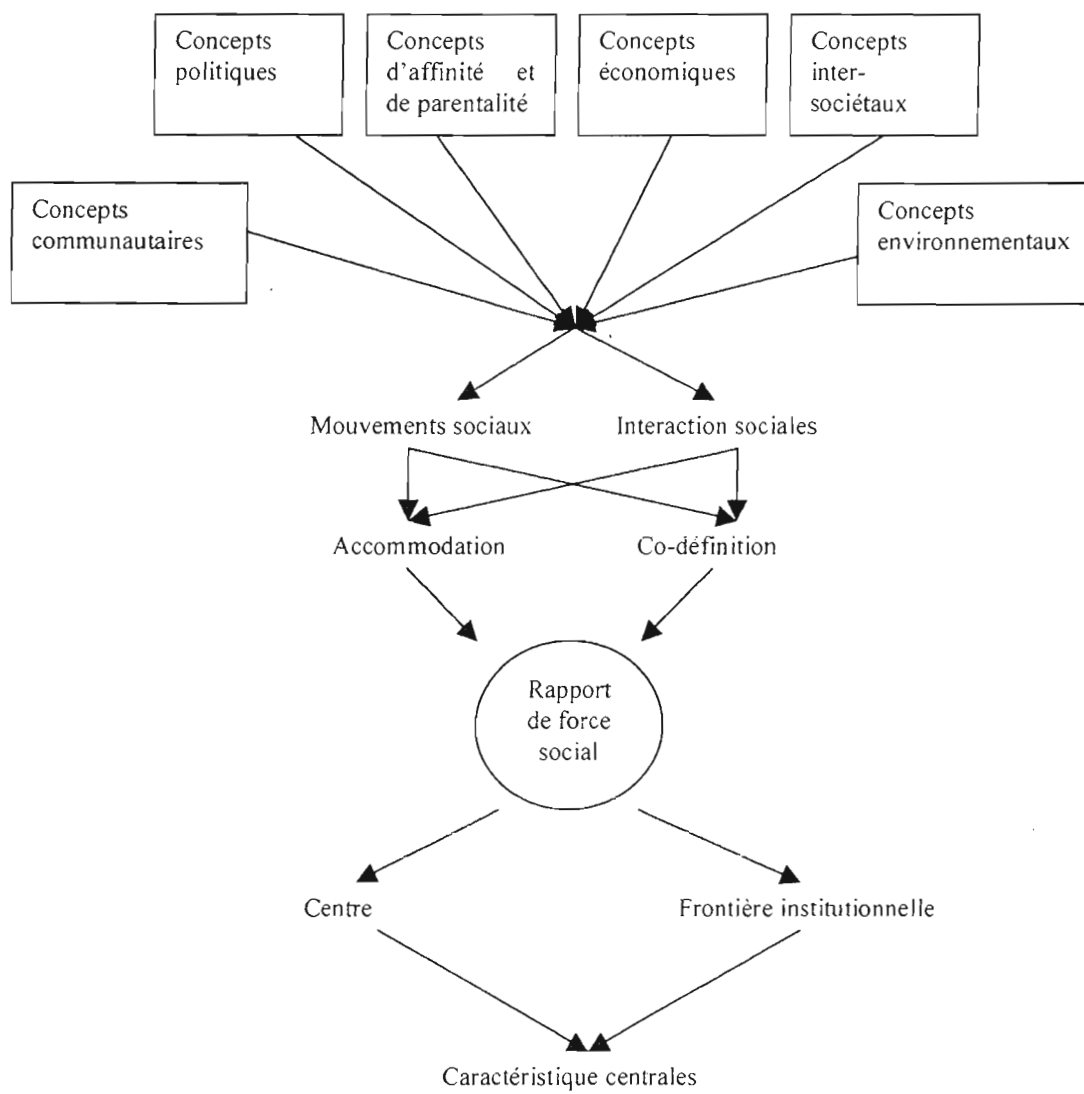
6. Comme la sphère environnementale répond aux impératifs précédents, nous en sommes en mesure d'affirmer que la sphère environnementale n'alourdirait pas inutilement le cadre d'analyse offert par l'holisme complémentaire.

### **Nécessité d'une cinquième et sixième sphères**

La particularité des sujets touchés par la sphère environnementale et sa capacité à les aborder par des concepts qui sont extérieurs aux autres sphères permet d'affirmer que son existence est nécessaire.

Dans le but d'avoir « the most manageable framework for developing analyses » comme le mentionne l'extrait de *Liberating Theory* cité plus haut, une sixième sphère devrait être créée, celle des relations inter-sociétales. Sans vouloir faire ici la même démarche que celle qui a été faite pour la sphère environnementale, signalons que depuis les années '70 les approches de la dépendance et néo-gramsciennes en relations internationales ont bien démontrées toute l'importance du rapport avec les autres sociétés sur les développement et l'évolution d'une société donnée. Des systèmes de dominations sont présents là aussi et influencent grandement les autres sphères dont la sphère environnementales (on aura qu'à penser à la question de la gestion des « ressources naturelles » et des déchets ou des effets des politiques guerrières). Ce qui donnerait un nouvel organigramme des « concepts essentiels pour comprendre toute société » :





Bien sûr, ces deux nouvelles sphères demandent une meilleure compréhension des liens d'accommodation et de co-définition avec les autres sphères, mais au moins les outils existent pour comprendre leurs effets. Le tableau publié dans *Liberating Theory* laisse complètement de côté tout le fonctionnement des rapports à l'environnement et des rapports aux autres sociétés et les place à l'extérieur de la formation de la société comme s'ils ne participaient pas à sa constitution. Constitué de la sorte, l'holisme complémentaire devient une théorie plus fine et plus complète (au sens où une partie de son propre modèle ne reste pas à bâtir).

## **Écologie sociale et matérialisme hédoniste**

Dans *Politique du rebelle*, le livre *La société en sablier* d'Alain Lipietz<sup>144</sup> est évoqué comme suit:

Plus réaliste, moins iréniste ou optimiste, on lira l'excellent *La Société en sablier. Le partage du travail contre la déchirure sociale*, La Découverte, 1996, un livre d'Alain Lipietz qui énonce ce que pourrait être un athéisme susceptible d'être opposé à la religion du capital.<sup>145</sup>

Dans l'introduction de *Qu'est-ce que l'écologie politique?* d'Alain Lipietz on peut lire ce commentaire à propos de *La société en sablier*.

Dans mes livres précédents, [...] et surtout dans *La Société en sablier. Le partage du travail contre la déchirure sociale*, j'ai surtout insisté sur cet aspect : la dimension sociale de l'écologie politique. Certains ne s'y sont pas reconnus, n'y ont pas reconnu l'écologie. « Mais l'environnement? La nature? Les animaux? » Je persiste : l'écologie politique c'est d'abord la façon dont nous vivons ensemble.<sup>146</sup>

Lipietz fait ensuite référence à l'écologie sociale de Murray Bookchin. Cette citation viendrait-elle placer à l'origine de ce Sel, la notion d'auteur qui était pourtant récusée en introduction? Est-ce qu'on accorderait ici, soudain, une importance plus grande à ce que l'auteur dit sur son texte et cela dévoilerait-il une « vérité du texte »? Non, il n'est encore question que de concepts; de liens ténus entre des concepts, certes, mais de liens tout de même.

L'extrait de Lipietz cité précédemment trace un lien entre un ensemble de concepts et le concept de l'écologie sociale. Cette affirmation n'est pas la vérité finale sur « la société en sablier » c'est simplement un pont qui a été posé et que nous choisissons (parmi des centaines d'autres liens) d'exploiter.

<sup>144</sup> LIPIETZ, Alain, *La société en sablier. Le partage du travail contre la déchirure sociale*. La Découverte, Paris, 1996, 385 p.

<sup>145</sup> ONFRAY, *op. cit.*, 1997, p.320-321.

<sup>146</sup> LIPIETZ, Alain, *Qu'est-ce que l'écologie politique? La grande transformation du XXI<sup>e</sup> siècle*, La Découverte, Paris, 1999, 126 p.

Les réflexions que nous ferons à partir de l'écologie sociale se poseront en trois étapes. D'abord, nous étudierons la place de l'humanité dans le règne naturel en voyant le lien entre première et seconde nature. Ensuite, nous verrons comment et pourquoi la proposition éthique à la base de l'écologie sociale, le naturalisme dialectique, se déclare une éthique objective et universelle et en quoi ses principes peuvent enrichir le matérialisme hédoniste. Enfin, à partir des réflexions précédentes, nous nous pencherons sur le cas concret de l'urbanisme et verrons là un exemple d'apport que permet l'écologie sociale.

### Première et seconde nature

La nature n'est pas le règne de la nécessité. L'humanité ne se bâtit pas en combat contre elle. Au contraire, la société est le résultat de l'évolution de la nature. La société est décrite comme la seconde nature, donc une continuation de la première nature qui consiste en ce qui ne fait pas partie du social.

« To emphasize that seconde nature, or more precisely society (to use this word in its broadest possible sense), emerges from within primeval first nature is to reestablish the fact that social life always has a naturalistic dimension, however much society is pitted against nature in our thinking. *Social* ecology clearly expresses the fact that society is not a sudden eruption into the world. Social life does not necessarily face nature as a combatant in an unrelenting war. The emergence of society is a *natural* fact that has its origins in the biology of human socialization. »<sup>147</sup>

Avec cette logique, l'antique opposition nature/culture vole en éclat pour que la culture devienne un simple raffinement de la nature incorporé dans la logique même de son développement. Donc, tout l'esprit d'une domination de la nature, de « ne pas laisser faire la nature, [d']imposer le vouloir humain »<sup>148</sup> est à la fois englobé et dépassé par cette logique car l'action humaine et son développement sont partie prenante de l'évolution naturelle.

Ce qui pose la question inverse : comment comprendre la place de la première nature dans une éthique émergeant de la seconde nature? Si nous sommes issus de cette première nature, si c'est elle qui rend possible notre existence, comment doit-on agir face à elle? Quelles

<sup>147</sup> BOOKCHIN, Murray, *Remaking society*, Black Rose Books, Montréal, 1989, 207 p. C'est Bookchin qui souligne.

<sup>148</sup> ONFRAY, Michel, *La puissance d'exister, manifeste hédoniste*, Grasset, Paris, 2006, p.183.

seraient les conséquences d'une éthique extra-naturelle, qui ne penserait pas l'environnement autour d'elle et qui ne proposerait aucune option pour aborder cette question?

Ces questions se posent de manière particulièrement pressante à la lecture du corpus du matérialisme hédoniste. Car on découvre un vide quand il est question d'environnement et d'écologie. Si ces mots reviennent parfois dans le corpus, il n'est jamais question d'une pensée hédoniste de l'environnement, sauf dans les œuvres sur la bioéthique, on propose un principe de l'audace bâtie sur un rapport au monde faustien.

Que suppose dépasser l'humain? Non pas la fin de l'humain, l'inhumain, ou le surhumain, mais le post-humain qui conserve l'humain tout en le dépassant. L'objectif? Sa sublimation, sa réalisation, son perfectionnement. Le vieux corps absolument soumis aux diktats de la nature reste le même, mais on lui ajoute de l'artifice, de la culture, on lui injecte de l'intelligence humaine, de la substance prométhéenne, pour qu'il s'affranchisse *autant que faire se peut* des déterminismes de la nécessité naturelle.<sup>149</sup>

Cette logique doit-elle aussi s'appliquer au reste du rapport avec la nature? Le corpus ne le dit pas. Tout au plus on peut trouver des explications sur les raisons de la montée du mouvement écologiste qui s'expliqueraient par un changement d'épistémè suite à notre passage sur la lune et à notre perception de la Terre comme d'une planète finie.<sup>150</sup> Le matérialisme hédoniste fait-il ce constat? En tire-t-il des conséquences sur son rapport avec l'environnement? Doit-on continuer à exploiter l'environnement qui nous entour comme s'il n'y avait pas de lendemain? L'hédonisme est-il capable de penser une durée qui dépasse la vie de l'individualité qui se le propose?

De toute évidence l'hédonisme ne pense pas *contre* l'écologie, mais il ne pense pas *pour* elle ou en tenant compte d'elle non plus. L'hédonisme est une pensée subjectiviste, ce n'est pas une pensée de l'*oikos*, de l'habitat. Ça ne l'empêcherait pas, pourtant, de penser l'habitat, mais on voit nulle part où il se résout à le faire. Car, si on admet que la première nature est nécessaire à l'existence des individus, qu'elle est une des conditions de leur existence, n'est-il

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.184.

<sup>150</sup> ONFRAY, Michel, *Du cabinet de curiosité*, in *L'autre Grand siècle*, Conférence données à l'université populaire de Caen, 14 décembre 2004, vers la septième minute.

pas pertinent de tenter de penser ce qu'elle est et comment les individus doivent agir avec elle?

Le matérialisme hédoniste gagnerait donc à pouvoir penser l'environnement et le naturalisme dialectique, l'éthique à la base de l'écologie sociale, peut lui donner certaines pistes complémentaires au niveau éthique.

### **Une éthique objective**

S'inspirant, entre autres, de Marx, Hegel et Aristote, le naturalisme dialectique est un ajout naturaliste à la théorie dialectique classique. Il se propose d'éviter l'idéalisme hégélien tout en récusant le matérialisme mécaniste marxien et surtout engelsien en y ajoutant son naturalisme lié à la théorie de l'évolution. Il tente, du même coup, de se séparer des aspects téléologiques de l'approche dialectique hégélienne.

En soutenant que la société évolue à partir de la nature, que l'humanité évolue à partir de l'animalité et que l'esprit évolue à partir du corps, le naturalisme dialectique ne propose pas une logique unitaire ou dualiste. Il n'y pas d'affrontement entre deux mondes (nature/culture, animal/humain, corps/esprit) l'évolution de l'un vers l'autre suivant des principes naturels de bases qui guident autant l'un que l'autre. Ces trois principes sont le mutualisme, la liberté et la subjectivité.

«Mutualism, freedom, and subjectivity are not solely human values or concerns. They appear, *however germinally*, in larger cosmic or organic processes, but they require no Aristotelian God to motivate them, no Hegelian Spirit to vitalize them. If social ecology can provide a coherent focus on the unity of mutualism, freedom, and subjectivity as aspects of a cooperative society that is free of domination and guided by reflection and reason, it will have removed the difficulties that have plagued naturalistic ethics for so long. No longer would a Cartesian and Kantian dualism leave nature inert and mind isolated from the world around it. We would see that mind, far from being *sui generis* in a world that is wholly external to it, has a natural history that spans the *sensibilité* of the inorganic and the conceptual capacities of the human brain. To weaken community, to arrest the spontaneity of a self organizing reality toward ever-greater complexity and rationality as nature rendered self-

conscious, would be to deny our heritage in its evolutionary processes and dissolve our uniqueness in the world of life. »<sup>151</sup>

Le naturalisme dialectique soutient donc que par l'observation de ce qui a guidé la nature à produire la complexité du cerveau, de l'humain et de la société, nous trouverons les principes qui doivent guider notre éthique. Par sa dialectique évolutionniste, le naturalisme offre un parade à son opposition classique, à savoir : son incapacité à *situer pourquoi* il faudrait suivre la nature et à *déterminer quel* aspect du monde naturel doit être suivi. En répondant qu'il faut suivre les principes évolutifs qui ont dirigé la nature vers notre apparition (et qui la dirigent toujours) le naturalisme dialectique propose donc des principes objectifs (en ce sens qu'ils sont extérieurs aux sujets de l'éthique) pour guider les comportements individuels mais surtout sociaux. Sa triade principielle se pose donc comme une morale écologique.

Cette morale est aussi une réponse et une alternative à l'éthique relativiste, intuitionniste et mysticiste que prônent certaines franges du mouvement écologiste. En effet, suite à la « dérive » relativiste du milieu intellectuel occidental, la modernité a été placée comme grande responsable du désastre écologique. Son usage froid, calculateur et ethnocentrique de la raison instrumentale l'aurait menée à détruire la nature dans un délire sans considération aucune pour les conséquences des actes posés. Il faudrait donc opter pour une éthique qui dépasse la modernité et qui est subjectiviste, perspectiviste et relativiste, qui redonnerait une valeur passionnelle à l'environnement

Le naturalisme dialectique ne nie pas l'utilisation déplacée de la raison instrumentale dans certains aspects de la modernité. Toutefois, la mauvaise utilisation d'un outil n'est pas un argument pour l'éliminer automatiquement. Pour résoudre des problèmes statiques (construire un pont, trouver le meilleur chemin pour aller d'un endroit à un autre), la raison instrumentale est toujours un outil approprié. Par contre, pour des questions processuelles (choisir son alimentation, démarrer une entreprise commune ou, comme nous le verrons, penser l'urbanisme d'une ville), il faut faire usage d'un autre type de raison : la raison

---

<sup>151</sup> BOOKCHIN, Murray, *The philosophy of Social Ecology, Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montréal, 1995, p.65-66. C'est Bookchin qui souligne.

dialectique qui est elle aussi processuelle. La raison dialectique est plus à même de voir les effets sociaux, environnementaux, éthiques et organisationnels des différentes options.

Le matérialisme hédoniste propose, lui aussi, d'en finir avec les dualismes que tente d'éliminer le naturalisme dialectique. Le principe évolutif et dialectique paraît tout à fait approprié au matérialisme hédoniste : il permet de faire le lien entre ces « oppositions » tout en se référant à une logique bien matérialiste, la théorie de l'évolution.

Perspectiviste par son nietzschéisme, le matérialisme hédoniste ne peut acheter l'idée d'une morale objective (objectivée, dirait-il probablement) venue de la nature. Toutefois, l'idée que l'évolution nous porte à plus de mutuellisme, de liberté et de subjectivité ne lui déplairait probablement pas. Sa sympathie pour les thèses de Proudhon sur le mutuellisme : son éloge du raffinement et de la culture (résultat de la construction des subjectivités) comme possibilité de créer plus de plaisir et sa posture résolument libertaire ne le place pas en contradiction avec ces valeurs.

Sans tomber dans l'objectivité éthique donc, le matérialisme hédoniste pourrait prendre ces valeurs comme base de sa relation à l'environnement. Les choix qui mènent à plus de mutualité, de liberté et de subjectivité seraient alors les meilleurs choix. Au niveau des principes et valeurs individuels (liberté, subjectivité), il est évident que l'hédonisme sera favorable à ces choix. Pour le principe social, nous verrons avec notre prochain Sel (Gorz) que la position du matérialisme hédoniste gagnerait à être clarifiée.

## **L'exemple de l'urbanisme**

Comment penser l'écologie suivant ces principes ? Comment appliquer à la réalité concrète des principes aussi vastes et aussi vagues que la subjectivité, la liberté et le mutualisme ? L'application de l'écologie sociale aux questions de l'urbanisme fournit un bon exemple. Cette critique est faite en particulier dans *The limits of the city* (1973) et dans *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (1987). Ce regard sur l'urbanisme se pose en deux temps : un temps négatif avec la critique de la ville bourgeoise et un temps positif avec la proposition d'un municipalisme libertaire.



Voyons d'abord l'aspect critique. À partir des débuts de l'industrialisation, suivant une logique bien expliquée par la théorie marxiste (les *enclosures*), les travailleurs ruraux sont envoyés vers les villes. Ces villes, à l'époque médiévale, étaient des lieux où l'émancipation était plus facile qu'à la campagne grâce à la facilité des échanges et à la diversité qui y régnait. À l'époque industrielle, elles deviennent des espaces où s'empilent les travailleurs et les chômeurs qui doivent être disponibles pour offrir leur main d'œuvre aux patrons de usines. À partir de ce moment la fonction de favoriser la vie commune qu'avaient les villes médiévales est remplacée par une fonction utilitaire visant à rendre plus facile le travail des ouvriers.

En conséquence, tout est centré sur la fonction travail. Les villes, donc l'espace de vie, n'existent plus pour que ceux qui y vivent puisse vivre mieux, elles sont organisée pour faciliter l'accès au milieu de travail, pour éviter que les travailleurs ne perdent du temps à faire autre chose en s'y rendant, pour concentrer les distraction dans certains secteurs prévus à n'être fréquentés que lors des rares périodes de congés. C'est cette logique urbaine qui prévaut encore aujourd'hui dans les villes occidentales.

«The integrity of the individual ego depends upon its ability to integrate the many different aspects of human life – work and play, reason and emotion, mental and sensuous, the private and the social – into a coherent and creative whole. [...] The bourgeois city separates these facets of life and delivers them, one by one, to institutions, denuding the ego of the rich content of life. Work is removed from the home and assimilated by giant organizations in offices and industrial factories. It loses its comprehensibility to the individual not only as a result of the minute division of labor, but owing also to the scale of commercial and industrial operations. Play becomes organized and the imaginative faculties of the individual are pre-empted by mass media that define the very daydream of the ego. The individual is reduced to a vicarious spectator of his own fancies and pleasures. Reason and intellect are brought under the technical sovereignty of the academy and the specialist. Political life is taken over by immense bureaucratic institutions that manipulate people as « masses » and insidiously try to engineer public consent. The most private domains of the individual – the home, child-rearing functions, sexuality, and the quiet moments reserved for personal reflection and meditation – become the fair game of the agencies and instruments of mass culture which dictate the norms of education, parental love, physical beauty, personal dress, home furnishings, and the most intimate aspects of human interrelationships. Social

life, as embodied by the massified city rears itself above personal life, reducing the individual from a microcosm of the whole to merely one of its parts. »<sup>152</sup>

On voit ici le lien évident que l'écologie sociale trace entre l'urbanisme d'une ville et l'aliénation que peuvent subir ses habitants. L'urbanisme tel que pratiqué dans les villes occidentales contemporaines facilite la soumission au système de domination capitaliste. En organisant l'espace d'une certaine façon, on rend plus facile à percevoir l'évidente nécessité de remplir les rôles que nous impose le système. C'est l'espace physique qui parle à travers l'urbanisme, c'est l'organisation même de la réalité telle qu'elle se présente à nous. Suivant l'urbanisme, le nombre des options considérées comme possibles et leur nature diffèrera beaucoup.

L'écologie sociale critique durement trois produits de l'urbanisme contemporain : les gratte-ciels abritant les grandes compagnies dans les centres urbains, les unités de logements urbains et les banlieues à l'américaine.

«Power is utterly abstracted by transferring it from persons to institutions, from definable individuals to faceless bureaucracies. Although power – and powerlessness – are felt like a twitching nerve in every sphere of life, the locus of these feelings and forces becomes diffuse. [...] The immense canyons of skyscrapers that envelop the urban dweller in the large cities of the world both reflect and foster the anonymity of metropolitan society. The soaring structures are no longer named after individuals; they normally bear the name of the bureaucratic corporations that erected them. They are the featureless megaliths of an institutionalized society – immense, ornamentless, geometric slabs that offer no grip on which the imagination can fasten. Hermetically sealed from weather and climate, artificially illuminated throughout the day, odorless, sanitized, and self-contained to a point where many of these structure are linked to each other by a labyrinth of underground passageways, their most demonic effect is the sense of powerlessness the inculcate in those who live and work in their midst. [...]

The high-rise apartment building, by virtue of its very structure, forms the residential counterpart of the skyscraper. Here, private life is consciously massified and publicly administered. [...] In a housing development whose beehive apartment dwellers number in the thousands and whose tile-lined corridors divide into immense wings, neighborliness is often exhausted by a nod of the head. The standardization of the dwellings fosters a standardization of private life that subverts the physical and personal heterogeneity so vital to

<sup>152</sup> BOOKCHIN, Murray, *The limits of the city*, Black Rose Books, Montréal, 1986, p.100-102.

the give-and-take of meaningful communication. One can only put a limited amount of one's authentic personality into these strictly functional apartment cubicles-and quite often, very little of that personality will be tolerated by the bureaucracies which administer the structures. That the architecture of these developments is featureless, the corridors of the buildings institutional, and the apartments themselves nothing more than a suite of offices is not accidental; the developments are bureaucratic institutions for self-reproduction and self-maintenance [...]

Suburbia is no different, merely more affluent. In the costlier private dwellings that fringe the city proper, everyday life remains as standardized – and hence as socialized- as the more directly administered and regulated life of the superblock, but now it can be shared with a dog, a car, a lawn, or perhaps a flower bed. Nevertheless, the retreat from the social totality is as illusory in the suburbs as it is in the less privileged superblock districts of the city proper. »<sup>153</sup>

L'écologie sociale établie ici un lien entre l'organisation urbaine et l'aliénation. Insuffler l'impuissance, l'ennui, la crainte et la standardisation au profit du système social de domination, ce n'est pas autre chose que de l'aliénation. Il y a donc une histoire de la domination par l'urbanisme et cette histoire est doublée d'une pratique, d'une méthode que l'écologie sociale tente de décrire.

À l'inverse de cette domination par le béton, de cette *conspiration dépressionniste*<sup>154</sup>, l'écologie sociale propose une autre approche du monde urbain qui se baserait sur les principes de mutualité, de liberté et de subjectivité évoqués plus haut. Cette proposition fait partie du large projet appelé le municipalisme libertaire (qui comprend également des structures économiques, politiques et sociales).

<sup>153</sup> *Ibid.*, p.104-109

<sup>154</sup> Expression reprise du nom d'un groupe post-situationniste québécois qui propose, par une série d'écrits et de publications à la fois critiques et caustiques, le développement de la thèse suivante : « La thèse fondamentale du dépressionnisme est donc qu'il existe une impulsion universelle à organiser le processus vital des hommes ainsi que le milieu en lequel il s'opère de manière systématiquement déprimante. Les ramifications concrètes de la pieuvre dépressionniste sont indénombrables. La déprime organisée transsude à travers la totalité des objets de conscience possibles à travers le monde. Il existe un système de la déprime qui gère l'ensemble des états disponibles. La couleur de l'uniforme des caissières au Provigo, pour s'en tenir à cet exemple, répond à des critères établis par des spécialistes nommés déprimeurs, en vue d'instiller en chaque client la pensée déterminée du suicide. » <http://consdep.hopto.org/archives1.html>

Au lieu, par exemple, de favoriser des espaces qui divisent et qui évitent la rencontre avec les autres, faire des espaces clairement publics. Non pas des lieux où chaque individu est perdu dans une marée humaine, mais des lieux où il est possible de vivre pendant quelques heures à l'extérieur et de côtoyer d'autres membres de la communauté. Favoriser l'existence de lieux de débats politiques, de débats sociaux, mais aussi de jeux en commun autant pour les enfants que pour les adultes. De la même façon, rendre les lieux de travail et d'instruction agréables autant au regard extérieur que pour ceux qui y travaillent. S'ajoute à cela tout la question de ceux qui vivront plus tard dans cet environnement. Ils doivent avoir devant eux un environnement au moins aussi inclusif et invitant que celui que nous avons eu. Ce serait appliquer le mutuellisme à l'espace public.

Dans le même esprit, créer des espaces privés qui ne sont pas uniformisés et standardisés. Laisser de l'espace pour des environnements particuliers, baroques et uniques qui donne une personnalité à l'espace, qui créent une atmosphère. Que chaque lieu de vie ait son unicité et soit modifiable en fonction des personnalités de ceux qui y vivent et en valorisant leur propre capacité à le rendre agréable et vivant. Cette liberté accordée à ceux qui créent leurs espaces de vie permet de développer une identification particulière à ces lieux et favorise une subjectivité accrue.

L'espace de vie n'est donc plus simplement un moyen permettant de réaliser les fins du capitalisme, il devient une fin en soi pour une permettre plus de plaisir à l'ensemble de ceux qui y vivent. L'exemple de l'urbanisme n'est qu'un exemple et il aurait bien pu être question ici de la qualité de l'environnement naturel. Les mêmes réflexions sur l'histoire et la pratique de la dégradation de l'environnement pour servir les fins du système capitaliste auraient pu être tracées et des solutions se basant sur la liberté, le mutuellisme et la subjectivité auraient pu être apportées.

Ce qui importe ici c'est de souligner à quel point l'environnement est déterminant pour l'existence individuelle. Il est beaucoup plus difficile d'être hédoniste dans un environnement qui s'oppose à tout plaisir. Même penser l'hédonisme alors que tout nous pousse à la production, à la consommation et à l'oubli, peut devenir presque impossible. Plus encore

quand il s'agit de fonctions vitales de l'environnement : est-il possible d'être hédoniste dans un milieu à l'air vicié, où il faut acheter la seule eau potable et dans lequel les arbres, les plantes et les animaux sont devenus des fictions du passé? L'hédoniste au masque à gaz semble moins à même d'apprécier la vie...

Une écologie, une pensée de l'habitat, est nécessaire pour l'hédonisme. Les principes proposés par l'écologie sociale, sans être posés en absolus moraux, proposent une voie inspirante. Ils mènent à des applications concrètes et claires et centrent leur réflexion sur une communauté créant des espaces de liberté et de subjectivité pour les individus. Une écologie hédoniste serait une pensée de l'habitat qui favoriserait la création d'individualité sublimes.

## **Second Sel: André Gorz – existentialisme et critique du travail**

À travers André Gorz, nous travaillerons deux concepts distincts, son œuvre étant plus éclatée que celle de Murray Bookchin, elle permet d'aborder des sujets très distants les uns des autres. En effet, le travail intellectuel de Gorz s'étend sur l'ensemble des 50 dernières années et son implication l'a menée à toucher autant la critique du capitalisme, l'écologie radicale, l'existentialisme que l'économie du savoir.

### ***Critique gorzienne de la société de travail et économie participative***

Depuis la première moitié des années '80, plusieurs ouvrages d'André Gorz portent sur le travail et, plus particulièrement, sur la question de la crise du travail : *Métamorphose du travail*, *Quête de sens* (1988), *Capitalisme Socialisme Écologie* (1991), *Misères du présent. richesse du possible* (1997), *L'immatériel* (2003) sont les principaux ouvrages de cette série.

Ce corpus est important pour jeter un regard sur l'économie participative. Disons-le tout de suite, l'écopar n'est pas facile à aborder parce qu'elle est placée hors du monde de l'expérience commune (parlant d'un état non-advenu : le post-capitalisme), mais aussi parce qu'elle fait une tentative d'une précision inédite dans ce genre de pensée où les concepts avoisinants sont soit des utopies littéraires (Morris et Belamy) ou des pistes qui ne vont pas autant en profondeur (Bookchin). C'est précisément en réponse à cette situation que Gorz est intéressant. Sans aller aussi loin que l'écopar, il propose des transformations très concrètes du capitalisme et réfléchit contre ce système, ce qui le place sur le même plan et dans des zones avoisinantes à l'économie participative. Il nous ouvre même la porte pour en repenser certaines parties...

Nous verrons d'abord ses réflexions au niveau de l'emploi de la notion de « travail », il sera ensuite question du lien entre société de travail et productivisme pour enfin nous pencher sur l'option d'un revenu minimum universel.

### Définir le travail

Le travail est une notion vaste. Que ce soit chez Marx ou chez Aristote, il recoupe plusieurs activités différentes de la vie humaine. Comment penser, comme économiste, l'espace du travail? Pour poser la question dans les termes de l'écopar : dans l'espace de production économique, quelles activités sont reconnues comme devant être rétribuées par une part plus grande de la consommation sociale? Nous savons que certaines doivent l'être, mais nous savons aussi que certaines ne relèvent pas nécessairement de ce domaine et relèvent d'autres lieux (la famille, le loisir, l'amitié, etc) qui ne doivent pas être gérés par l'organisation sociale. Sur cette question, l'écopar est silencieuse, il n'y a pas une définition préalable de ce qu'est le travail et donc ce qui y est acceptable ou non. Voyons ce que propose Gorz sur cette question :

Nous avons défini le travail au sens économique moderne comme une activité déployée *en vue de l'échange marchand* et qui fait nécessairement l'objet d'un *calcul comptable*. Le travailleur travaille « pour gagner sa vie », c'est-à-dire pour obtenir en échange d'un travail dont les résultats n'ont pas d'utilité *directe pour lui-même*, de quoi acheter tout ce dont il a besoin et qui est produit par d'autres que lui. Ce travail qu'il vend doit être accompli *le plus efficacement possible*, afin de pouvoir être échangé contre des quantités égales et, si possible, supérieures de travail incorporées dans des biens et services qui, eux aussi, sont produits le plus efficacement possible. [...] la rationalité économique paraît donc applicable aux activités qui :

- a) créent de la valeur d'usage;
- b) en vue d'un échange marchand;
- c) dans la sphère publique;
- d) en un temps mesurable et avec un rendement aussi élevé que possible

Contrairement à une conception largement répandue, *il ne suffit donc pas qu'une activité soit entreprise en vue de son échange marchand (de sa rémunération) pour qu'elle soit du travail au sens économique*. Ce point est essentiel pour délimiter la sphère économique.<sup>155</sup>

Dans la conception commune du travail, ce sont souvent les aspects b) et c) de cette définition qui sont mis de côté. Dire qu'un travail est une activité dans la sphère publique c'est dire que cette activité a une utilité sociale reconnue, qu'elle peut être faite par et pour un ensemble très vaste de gens. Cela veut aussi dire que la personnalité de celui qui la réalise est sans importance majeure. Que ce soit Jean ou Jacques qui soit le maçon de l'édifice que je

<sup>155</sup> GORZ, André, *Métamorphose du travail, Quête de sens*, Folio, Paris, 2004, p.220 et 222

fais construire m'importe peu, tant que leur compétence permette d'arriver au bout du travail à faire. Le travail est régulé par le droit et donne un cadre défini à la personne qui réalise le travail et à la personne pour qui elle le réalise. Le statut privé que nous avons n'a pas de lien direct avec notre travail qui relève de notre statut public. Je peux être marié, possesseur d'une maison en banlieue et heureux propriétaire d'une bibliothèque de Pléiades tout neuf, ça ne change rien à mon statut de travailleur des postes pour lequel j'aurais tout aussi bien pu être apiculteur et collectionneur de Lamborghini dans mes temps libres.

Le fait que le travail comme activité soit fait en vue d'un échange marchand définit sa finalité. Je fais ce travail dans l'objectif d'obtenir de l'argent, sa finalité ne me touche pas directement. Construire ma maison n'est pas un travail, pas plus que cultiver mon jardin ou être au chevet de ma mère mourante. Cela ne remet pas en question l'utilité sociale de chacun de ces gestes, il en signale la finalité qui n'est pas l'échange marchand.

Qu'est-ce que cette distinction exclue? Tous les travaux de serviteurs (cireurs de chaussure, gouvernante, bonnes, femmes de ménage, etc) parce qu'ils ne créent pas de valeur d'échange et qui, en plus, créent une société de caste où certains travaillent et d'autres leur libèrent du temps en faisant leur tâches privées à leur place. Ensuite, les fonctions de surveillance et de contrôle qui sont de service sans être *au travail* (gardiens de la paix, pompier, surveillance des fraudes) « leur tâche est d'intervenir en cas de besoin mais il vaut mieux que ce cas ne se présente pas et, à la limite, ils remplissent le mieux leur fonction lorsqu'ils n'ont rien à faire. »<sup>156</sup> Comme leur travail est par essence imprévisible et qu'on ne souhaite pas qu'ils l'effectuent, ils doivent être payés indépendamment du résultat, donc sans possibilité d'évaluer le rendement. Enfin, les activités qui peuvent être marchandes, mais qui relèvent de la sphère privée comme le travail de la prostituée.

Il est évidemment nécessaire de rétablir ces catégories pour qu'elles soient compatibles avec l'économie participative, mais l'exercice n'est pas très difficile. Les critères b) et d) seulement sont à adapter. Pour le critère b), il est clair que dans une éco-par les rapports marchands seraient éliminés. Toutefois, il restera toujours un effort à faire pour pouvoir

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p.228



survivre, cette énergie qu'on cèdera à la collectivité qu'on ne fait pas nécessairement à contre-cœur mais qui est plus près d'une obligation que d'un plaisir. Le terme échange marchand n'est probablement pas à propos, mais il s'agit certainement d'un échange mutuellement intéressé entre la société et un individu, la même logique demeure.

Quand au critère d), la réponse est plus simple encore. La question de la mesure de la rentabilité propre au capitalisme est remplacée par la mesure associée à l'effort et au sacrifice développé par l'écopar, il s'agit simplement de troquer les termes. Ce dernier point permet d'ailleurs de régler les problèmes que pose Gorz au niveau des travailleurs qui ont comme fonction d'attendre les malheurs (gardiens, médecins d'urgence, pompiers). Comme il n'est plus besoin de payer leur rendement, mais bien leur effort, le problème est solutionné de lui-même.

Cette définition du travail est un gain à deux égards pour l'écopar. D'abord, la capacité de revoir certaines catégories d'activités qu'il considère automatiquement comme du travail simplement parce que le capitalisme les considère comme tel. Il pourrait, entre autres, voir si sa méthode pour rétribuer les artistes est vraiment adaptée à leur situation particulière au lieu de simplement les considérer comme des producteurs économiques comme les autres dont la seule particularité est d'avoir un temps de recherche plus élevé.

Quoiqu'il en soit, cette nouvelle définition du travail lui donne une base indépendante de la logique capitaliste pour penser les limites de l'économie et pour penser la rétribution (ou la non-rétribution) d'activité qui ne sont pas du travail comme tel : le travail des prostituées, des ménagères, des cireurs de chaussures; si tant est que de tels emplois existeront dans une économie participative.

### Économie participative, société de travail, productivisme

*Misère du présent, richesse du possible* offre une description de la façon dont la société de travail capitaliste post-fordiste semble vouloir sauver le pari salarial. Comme l'ensemble du système social est basé sur les notions de travail et de salariat, une situation de baisse générale de la nécessité d'avoir des employés pour produire, une « crise de l'emploi » comme

celle que vivent les pays occidentaux depuis quelques années, cause un problème fondamental à l'ensemble des acteurs. L'État, qui tire de plus en plus ses revenus de son imposition des salaires, est particulièrement en danger parce que les services qu'il offre à la population sont de plus en plus coûteux alors que ses revenus se réduisent avec la disparition des emplois. Conclusion : il faut développer de nouveaux marchés d'emplois.

Les premiers secteurs visés sont ceux qui se rapprochent de la sphère privée des individus (c'est d'ailleurs une sphère qui a été envahie avec régularité depuis les débuts du capitalisme) donc tout ce qui se rapproche du quotidien intime des gens. D'un côté, développement d'une économie de l'assistance aux gens en vieillissant ou en perte d'autonomie (tâche qui relevait traditionnellement de la famille). De l'autre, développement de services personnalisés pour les tâches ménagères, pour l'achat et la préparation de nourriture, etc.

Dans le premier cas, (l'aide aux personnes âgées) on trouve là un type d'activité socialement utile et nécessaire, mais pour lequel le salariat pose un problème évident. La tâche de prendre soin des gens, ce qui demande une empathie causée par une certaine affection pour les personnes en question, relève plus du domaine privé que public. Aider une personne pendant 10 ans à faire ses repas et à vivre son quotidien ne peut pas être fait par un automate qui accomplit cette tâche seulement pour obtenir salaire. c'est passer à côté de la complicité nécessaire à la cohabitation (cette affirmation n'étant pas un jugement sur ceux qui font actuellement cet emploi, mais sur la possibilité bien réelle qu'une telle situation advienne). Tandis que la demande en emploi dans ce domaine augmente, les personnes proche-aidantes n'arrivent pas à faire reconnaître qu'elles devraient pouvoir dégager du temps dans leur horaire pour prendre soins des leurs. Exemple criant d'un fétichisme du salariat, la première option (qui serait peut-être toujours nécessaire, mais fort probablement en plus petit nombre) est retenue contre la seconde pourtant meilleure pour toutes les parties concernées, pour la seule raison visible que cette dernière option ne crée pas d'emploi.

Le second cas (le développement de services personnalisés pour la sphère privée), est, nous l'avons vu plus haut, plus facile encore à attaquer. Ces services créent des emplois inutiles au niveau social car le temps qu'ils font économiser à certains, ce sont d'autres qui le dépensent

et ce dans un rapport de un pour un, sans gain social. De plus, ces emplois instaurent une logique de caste, qui fait que certaines personnes font du « vrai travail » important et socialement utile et que d'autres accomplissent en véritables serviteurs les tâches d'entretiens privés des premiers pour que ceux-ci puissent avoir du temps pour travailler plus encore. Cela laisse entendre que certaines personnes ont les capacités et le pedigree pour occuper des « vrais emplois » alors que d'autres sont condamnés à les servir.

À l'opposé de cette société salariale, Gorz propose une société du temps libéré. En faisant profiter à l'ensemble des travailleurs l'augmentation de la productivité qu'ont connue les sociétés occidentales, il propose de réduire progressivement le temps de travail sans réduction du salaire. Ce nouveau temps disponible pourrait être utilisé pour s'occuper de la sphère privée (entretiens de soi et de son entourage, temps avec les enfants, aides aux personnes âgées), mais aussi pour l'engagement bénévole dans les activités de la communauté. Il s'agit de repenser le temps comme nous le vivons, au lieu de la dualité travail/repos il est question d'une vie de multi-activité où l'on travaille et se repose entre d'autres activités, parfois privées, parfois sociales mais que l'on fait selon notre goût et notre volonté. L'innovation ici est de dire qu'il est socialement bénéfique que les gens aient du temps pour se consacrer à ces activités. Donc, que le revenu peut (voire *doit*) être détaché du travail effectué pour encourager à se diriger vers des activités autres que le travail.

D'emblée l'écopar règle plusieurs problèmes soulevés par Gorz. La multi-activité est très bien pensée par les complexes équilibrés de tâches. La réduction du temps de travail pourrait être une décision politique à laquelle une économie participative pourrait très bien s'adapter facilement. Cependant, l'écopar ne réfléchit pas la réduction *nécessaire* du temps de travail. Elle se bâtit suivant la logique que tout le monde dans notre société doit travailler et qu'il obtiendra ses moyens de survivance par son travail. Donc que tout le monde voudra travailler pour pouvoir consommer davantage. Donc qu'il faudra trouver du travail pour tout le monde. Donc qu'il faudra produire d'avantage pour contenter tout le monde, autant dans leur besoin de travail que de consommation. L'écopar n'est pas une économie *nécessairement* finie, elle laisse la porte ouverte à la croissance infinie et au productivisme. Par contre, elle permet aussi d'être adaptée vers autre chose.

### Revenu minimum universel

Pour que les gens aient le temps de retourner vers ces activités socialement bénéfiques mais non productrices de revenus directs pour eux, il s'agit de mettre en place un revenu minimum universel détaché du travail accompli. Ce revenu permettrait de vivre décemment sans excès et serait bonifié par le salaire gagné au travail. En permettant une autonomie tout en incitant ceux qui veulent faire plus que le minimum à travailler ce revenu garderait la société productive tout en la recentrant vers d'autres priorités.

Je sais : quiconque évoque la garantie d'un revenu social suffisant finit par rencontrer l'objection que voici : « L'incitation au travail en sera fortement affaiblie et la société finira par manquer de main d'œuvre ». Il n'y a pas de bon argument à opposer à cette objection. La seule réponse juste est : « Il faut donc faire en sorte que ce problème ne se pose pas ». Il faut faire en sorte qu'il n'y ait pas besoin « d'incitations » (en fait : de contraintes) pour que les gens aient envie de travailler. Dominique Méda a fait très bien ressortir la contradiction au sein du « discours social dominant » : il présente « le travail » comme un besoin fondamental de « l'homme », comme un « lien social » indispensable, une vertu, la source principale de l'estime des autres, de l'estime de soi ; mais dès qu'il est question de droits sociaux non liés au travail, on évoque le danger d'un « affaiblissement de l'incitation au travail ». C'est donc que « le travail » n'est pas si attirant [...] bref, pour changer la société, il faut changer « le travail » - et inversement.<sup>157</sup>

Changer le travail, n'est-ce pas précisément ce que l'économie participative se propose de faire ? Ne serons-nous pas plus incités à aller travailler le jour où les milieux de travail seront gérés par ceux qui s'y activent suivant des principes démocratiques et équitables ? Le travail ne sera-t-il pas plus intéressant lorsqu'il se passera dans plusieurs milieux différents suivant un complexe de tâche équilibré ? Enfin, n'aura-t-il pas un plus grand sens quand la direction que nous y prendrons sera guidée non pas par les « lois » intransigeante du marché, mais plutôt selon les besoins *réfléchis et sciemment évalués* que nous avons tous ? Bien entendu, nous ne travaillerons pas autant que maintenant où nous sommes forcés à le faire et nous consacrerons plus de temps à des tâches autres que le travail, toutefois, l'envie de faire des projets communs bénéfiques pour l'ensemble de notre société tentera encore, et l'idée de consommer un peu plus grâce à ces projets sera un incitatif bien suffisant pour s'y lancer.

---

<sup>157</sup> GORZ, André, *Misères du présent, Richesses du possible*, Galilée, Paris, 1997, p.158-159

Si l'écopar répond aux vides du revenu minimum universel, celui-ci ne répond-t-il pas aussi aux problèmes de l'écopar face au travail? Si tout le monde a d'abord accès à un « revenu universel » (appelons-le dans la logique de l'écopar une consommation minimale universelle), alors il peut se préoccuper d'abord des questions qui relèvent de la sphère privée, de ses goûts spontanés et de ses choix au niveau de la sphère publique de proximité (dans son quartier, pour le bénévolat et l'implication, etc).

Cette consommation minimale résout aussi un autre problème, latent à l'écopar et toujours renvoyé sur une question de confiance en l'auto-gestion : le temps de prise de décision politique. Constamment le corpus constitutif assure que le temps passé à régler les questions de planification participative n'exigeront pas plus de temps que celles de régler un rapport d'impôt. Il est honnête d'en douter, surtout pour les premières années de mise en place, mais supposons que ce soit vrai, une question demeure malgré tout : et pour le reste? Pour la prise de décision en commun dans les quartiers, les villes et les régions? Mais aussi, pour les prises de décisions politiques, qui ne relèvent certes pas de l'écopar, mais qui existent quand même? Quel temps sera pris pour cela si nous y sommes autant occupés que nous le sommes dans le capitalisme? Ce minimum consacré à notre vie privée, à notre implication sociale et à l'exercice de notre citoyenneté va simplement en logique des devoirs civiques demandés et reconnus pour chacun. Pour que tout le monde puisse être en mesure de prendre le temps pour prendre les bonnes décisions, mais aussi pour que tous aient du temps à consacrer à leur entourage pour le rendre plus propice à l'action commune et à la bonne entente générale, il faut donner à tous le moyen d'avoir du temps.

### ***Existentialisme gorzien et matérialisme hédoniste***

Dans *Politique du rebelle*, on trouve une référence à André Gorz : « [...] si le travail joyeux est une vue de l'esprit des régimes totalitaires, du moins peut-on imaginer une répartition des tâches qui évite la corvée là où elle est manifeste. Il faut lire sur ce sujet quelle révolution du travail propose André Gorz dans *Métamorphose du travail, Quête de sens*, un livre loin d'avoir encore produit tous ses effets. »<sup>158</sup> Le matérialisme hédoniste offre une certaine place à la question de la réduction du temps de travail. Ce concept, en particulier suivant la définition proposée par Gorz, ne serait pas un Sel qui viendrait ajouter quoi que ce soit au matérialisme hédoniste. Rappelons que nous cherchons, par les Sels, à transformer les concepts et à les modifier.

Au début de sa carrière d'écrivain André Gorz publie trois ouvrages liés à l'existentialisme : *Le Traître* (1957 - préfacé par Jean-Paul Sartre), *La morale de l'histoire* (1959) et *Fondements pour une morale* (1977). Ce dernier livre est en fait le premier. En effet, en première page du *Traître* on trouve une note de bas de page au début du troisième paragraphe : « *Hic Rhodus, hic salta*. Il s'était promis d'inscrire ces mots dans son journal, le jour où il aurait terminé ce livre [note]. Il s'y était cramponné dix années durant; c'était devenu sa justification. »<sup>159</sup> La note de bas de page indique : « Il s'agit de *Fondements pour une morale*, paru en 1977 aux éditions Galilée. Avec vingt-deux ans de recul, l'auteur trouva à ce livre des tas de mérites qu'habituellement on n'ose reconnaître qu'aux écrits d'autrui (preuve qu'il était devenu un autre) et notamment celui-ci : de contenir les instruments dont le présent ouvrage est la mise en œuvre »<sup>160</sup>. En effet, *Fondements pour une morale* se termine par deux dates : 1946 – 1955 alors que *Le Traître* a été composé entre 1955 et 1956.

*Fondements pour une morale* a donc de bonne chance d'être le premier ouvrage écrit par André Gorz. Selon la préface rédigée par Gorz à la publication, il devait être le premier tome d'une trilogie, le deuxième tome portant sur les rapports avec autrui<sup>161</sup> et le dernier sur le

<sup>158</sup> ONFRAY, *op. cit.*, 1997, p. 126-127.

<sup>159</sup> GORZ, André, *Le Traître*, Folio, Paris, 2005, p.59.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p.409.

<sup>161</sup> Rédigé en 1948 selon l'auteur, mais jamais relu (!) ni publié.

Social. Ce premier tome construit, à partir d'une ontologie existentialiste revue et améliorée, une critique de certaines approches éthiques et morales pour se terminer sur une proposition de morale existentialiste en relation dialectique avec le marxisme.

L'existentialisme gorzien sera examiné sous deux aspects. En premier lieu, quels sont les points de ressemblances avec le matérialisme hédoniste, quels sont les points qui lient les deux concepts. Ensuite, bien sûr, quels sont les points de séparations, les béances entre les deux concepts.

### **Parallèles entre l'existentialisme et le matérialisme hédoniste**

Sur cinq composantes importantes des deux concepts, nous pouvons tisser des parallèles et sur plusieurs autres questions secondaires des ressemblances peuvent être soulignées. Nous commencerons par voir les liens possibles sur la sculpture de soi, la critique de l'idéal ascétique, le rapport au corps, la critique de l'homme calculable et la théorie de l'aliénation et son effet sur les individus. En terminant nous esquisserons rapidement sur quels points secondaires nous pouvons tracer d'autres liens.

#### **La sculpture de soi**

On l'a vu, sculpter sa propre statue, cette invite de Pindare, est au cœur de la réflexion du matérialisme hédoniste. On trouve dans l'existentialisme gorzien des invitations toutes semblables très bien exprimées par cette citation de *l'Être et le Néant* :

« Nous choisissons le monde non en sa texture, mais en sa signification en nous choisissant... La valeur des choses, leur rôle instrumental, leur proximité ou leur éloignement réels... ne font rien d'autre qu'esquisser mon image, c'est-à-dire mon choix... Mais telle est la structure de la conscience positionnelle que je ne puis ramener cette connaissance à une saisie subjective de moi-même et qu'elle me renvoie à d'autres objets que je produis ou que je dispose en liaison avec l'ordre des précédents sans pouvoir m'apercevoir que je sculpte ainsi de plus en plus ma figure dans le monde »<sup>162</sup>

Un peu plus loin, la question du choix existentiel pose encore plus clairement les termes :

---

<sup>162</sup> GORZ, André, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris, 1977, p.73-74 (tiré de *L'Être et le Néant*, p.541).

Mon choix existentiel, cette manière singulière et contingente de me nouer au monde et d'assumer ma facticité, est donc remis en question par sa saisie même. Me découvrir comme n'étant ce que je suis que sur le mode du pouvoir-être, c'est aussi me découvrir comme pouvant être autrement, comme pouvant assumer et dépasser ma facticité de manières et dans des sens différents. Il n'est pas de choix qui ne soit par essence révocable, en question pour lui-même et comme en sursis dans sa propre liberté, qui n'indique (dans l'hésitation, le doute, l'angoisse, le refus résolu, l'entêtement buté, le sectarisme) d'autres choix possibles à partir d'une même condition et ne soit la conscience, existence – c'est-à-dire réalisation historialisante de sa propre essence, essence qui n'existe que par sa réalisation libre et ne lui préexiste point.<sup>163</sup>

D'un côté comme de l'autre, donc, la création de ce que nous sommes est un point central de l'existence. Cette proposition est loin d'être centrale à toutes les approches éthiques qui peuvent considérer ce que nous sommes comme un donné ou qui peuvent inviter à s'occuper de Dieu, d'îéaux ou des autres au lieu de s'occuper de soi.

Pour l'existentialisme, la création de l'identité se fait de façon dialectique dans un rapport entre l'en-soi et le pour-soi. Dans cette entreprise, nous ne contrôlons pas tout, plusieurs aspects de ce que nous sommes viennent d'un donné extérieur : le monde physique, le monde social, la biologie de notre corps, etc. Néanmoins, réside dans le choix existentiel la liberté de prendre une certaine direction, de fixer un but à l'existence. Ériger un *telos* vers lequel tendre. Ensuite viendra toute la question du rapport entre cette fin et les moyens que je peux employer pour m'y rendre...

On le constate, l'option présentée par l'existentialisme est moins volontariste que le paraît, au premier regard, la proposition hédoniste. Créer son personnage, certes, mais surtout faire avec un contexte donné. Un rappel du fameux « grand et glorieux chef-d'œuvre : vivre à propos » de Montaigne dont le matérialisme hédoniste s'inspire, mais dont les nuances n'apparaissent pas clairement à la lecture d'ouvrages comme *La sculpture de soi*.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>164</sup> À ce sujet, voir les séminaires donnés à l'université populaire sur Montaigne entre le 2 mars et le 27 avril 2004.



À l'inverse, le matérialisme hédoniste propose non seulement la sculpture de soi comme projet philosophique, mais il le propose selon l'approche artistique. Il ne s'agit pas que de sculpter, il faut le faire en visant l'excellence, en tendant vers le magnifique. Il s'agit de faire de sa vie un chef-d'œuvre. Or, voilà un des points où les deux concepts divergent : nous y reviendrons.

### Critique de l'idéal ascétique

L'existentialisme gorzien s'attaque, lui aussi, à l'idéal ascétique. En effet, tout un chapitre, appelé *Le saint* critique vertement l'idéal-type du personnage contre lequel le matérialisme hédoniste se construit.

C'est donc en allant au bout de la souffrance que nous nous approcherons de Lui; c'est en aimant et en voulant ce qui nous est donné et imposé que nous nous montrerons pies. Nous devons vouloir que le monde nous soit une vallée de larmes, nous devons aimer notre douleur car c'est en ne pouvant se satisfaire des biens terrestres et de son lot que l'âme prouve sa soif de Dieu et s'élève vers Lui. Elle a en Lui sa réalité vraie, et ce qu'elle est pour elle-même et les autres n'est que néant et illusion. C'est pourquoi tout ce qui la diminue ici-bas et dans l'estime des hommes la grandit en Dieu; c'est pourquoi toutes choses ne sont qu'occasions et instruments pour se rapporter à Lui; en Lui faisant don, par le renoncement, de celles auxquelles nous sommes tentés d'attacher du prix, en nous attachant à celles que nous sommes tentés de prendre en horreur. C'est ainsi seulement que nous « surmonterons » notre finitude et aimerons tout en Dieu : « nos biens », parce que nous les lui sacrifions, ayant reconnu leur néant; nos maux, parce que nous les voulons insupportables pour agoniser cette vie qui est seulement séparation d'avec Lui.<sup>165</sup>

Face à cette cible, de toute évidence la même, la réaction première est semblable, on condamne cet amour inutile pour la souffrance.

On aura peut-être éprouvé ce qu'il y a de décevant dans le fait que la jubilante et sereine beauté de la musique ou de l'architecture religieuse soit dédiée avec humilité à la gloire du Seigneur, que ce jaillissement et cette élévation de la conscience vers l'universel ou l'immuable soient si peu intérieurs que la prière et les cathédrales deviennent le moyen et les lieux de l'abaissement de soi et de la honte. L'adoration de Dieu dans la mortification, la honte, la conscience de l'abjection humaine est exempte de *recueillement* : elle ne réfléchit pas Dieu

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.412-413.

comme l'exigence essentielle de la subjectivité; elle ne parvient pas à faire le pont entre son être-là contingent et la valeur de la conscience, mais, prisonnière de sa contingence, elle projette la valeur hors de soi et s'en fait infiniment séparée. Entre son être-là concret et sa valeur subjective, il y a dès lors opposition et la mortification [...] est seulement l'affirmation implicite et négative de l'exigence de la subjectivité comme tentative stérile pour anéantir sa particularité contingente, appréhendée comme indestructible – comme déchéance irrémédiable et péché originel, comme mal absolu.<sup>166</sup>

Critique donc de l'ascétisme et de sa délectation pour la souffrance et affirmation de la stérilité de ce choix. Toutefois, l'existentialisme fait un pas de plus dans sa critique du saint et se penche sur d'autres problèmes de la logique *sainte*.

D'abord, parce que le saint fonctionne avec une approche anti (-injustice, -violence, -destruction, bref anti-Mal), il n'y a pas de formulation positive de son idéal. Ce vers quoi il tend est inconnu et se décrit finalement par une fin de l'histoire au sens le plus plat du terme ou rien n'a plus cours et tout est résolu. En fait, cette option apparaît comme une ataraxie à la fois totale et globale. Non seulement on évite les déplaisirs, mais, en fait, les déplaisirs sont inexistantes et les humains vont béats dans une satisfaction plus inquestionnable encore, finalement, que l'aliénation elle-même.

L'existentialisme, qui cherche à construire des existences, ne trouve rien d'intéressant dans une telle perspective où toute individualité se trouve aplanie à la mesure de Sa volonté et selon la réalisation de Son être. C'est donc non seulement les moyens qui posent problème au niveau du saint, c'est aussi la fin (ou la non-fin) qui les guide qui se révèle problématique.

Cependant, il y a plus encore. Cette passivité intrinsèque de l'attitude sainte pose un problème de logique interne. En effet, contrairement à ce qu'il prétend, le saint n'est pas un acteur de l'histoire. Au mieux, il influe sur certains acteurs pour faire « avancer » l'histoire en son sens; « [...] le saint a besoin des forces du monde et du Mal pour devenir réel ».<sup>167</sup> Comme il n'a aucune positivité, comme il n'offre aucun projet, aucune idéal, il dépend de ce qu'il combat pour exister. C'est donc dans les gestes des autres (qui respecteront ou non la

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p.405-406.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.420.

morale qu'il leur intime de respecter) qu'il a sa seule existence. Alors même qu'il prétend participer à la salvation du monde, tout ce que le saint fait c'est réagir à sa destruction et exister plus intensément encore plus cette destruction est effective.

Le combat de l'existentialisme gorzien contre le saint rejoint et dépasse donc le combat du matérialisme hédoniste contre l'idéal ascétique. Peut-être l'existentialisme montre-t-il une force que la machine de combat antithéologique de l'hédonisme faillit à maîtriser : comprendre son ennemi de l'intérieur. L'hédonisme paraît ici trop pressé à anéantir toute velléité de validité de son adversaire pour en faire ressortir les faiblesses les plus profondes.

### Le corps n'est pas un ennemi

L'existentialisme gorzien médite à de nombreuses reprises sur la facticité imposée à l'existence. Ce donné externe qui nous fait être au monde, corporellement, socialement, géographique, physiquement. Contrairement à certaines attitudes vitales qu'il attaque, l'existentialisme refuse de voir cette situation de fait comme une damnation. Les conclusions de *Fondements pour une morale* nous vont même à l'inverse de ces rapports troubles avec le corps :

Ainsi, c'est dans les bornes des ressources naturelles de mon corps que je suis le plus libre; c'est dans la mesure où je sais corroborer ses ressources que je vivrai mon corps comme un allié, que je pourrai profiter comme liberté personnelle du potentiel de fondement *naturel* de la vitalité de ma facticité. Je ne serais pas plus libre si je pouvais me passer de sommeil, de nourriture, de vêtements; ma nature ne nie pas ma liberté ni ne la limite. Elle est la condition au sein de laquelle je suis libre et ai à me choisir fini. Elle est mon point de vue sur le monde, mon rapport au monde le plus fondamental qui permanence, immuable, à travers les entreprises les plus vastes.[...] Nulle part je ne rencontre ma nature comme un obstacle à la liberté; elle est seulement la manière primordiale d'être au monde que les projets culturels garantissent plus ou moins bien, sur laquelle ils greffent des rapports au monde techniques et anti-naturels qui, tout en modifiant les moyens du projet naturel et le monde auquel il se noue, ne modifient pas la nature de mon rapport.<sup>168</sup>

Il s'agit donc ici de faire de son corps un allié tout en reconnaissant que c'est en partie de lui que dépend notre compréhension du monde. En le condamnant et en se voyant purs esprits,

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.549.

les idéalismes proposent une vision (obligatoirement) corporifiée du monde qui tente de se penser incorporelle. Ils tentent d'exclure de leur réflexion et de leur identité un élément qui les fonde.

En étant plus virulent sur la critique, l'existentialisme gorzien n'est pas aussi positivement sensualiste que le matérialisme hédoniste qui célèbre le corps à grand coup d'adjectifs et d'invitations aux plaisirs. Pour l'existentialisme le corps participe d'une manière dialectique à la formation de projet d'existence, il n'est pas pour autant le promulgateur des plaisirs reniés qu'il est pour le matérialisme hédoniste.

### Contre l'homme calculable

L'homme calculable ou, suivant Marcuse, unidimensionnel, est un des boucs émissaires du matérialisme hédoniste. L'existentialisme traite d'un personnage semblable avec l'esprit de sérieux.

L'esprit de sérieux donne aux valeurs sociales et culturelles (le travail, l'ordre des choses, la religion, etc) le sérieux des besoins naturels. L'obligation de travailler et celle de boire sont pour lui du même ordre. L'ordre social est figé pour lui comme l'ordre naturel.

Ainsi la vie sérieuse se calcule selon les probabilités de succès des projets individuels à l'aune des mesures sociales de réussite. C'est précisément ce que lui reproche le matérialisme hédoniste, de n'être plus une individualité qui se distingue de la masse, de faire disparaître rêves et visions dans le terreau commun. Des deux côtés, l'esprit de sérieux, calculable, unidimensionnel et prévisible est un effet de l'aliénation qu'ils cherchent à combattre.

### Conséquences individuelles de l'aliénation

Fanatisme d'une part, résignation et cynisme de l'autre, telles nous apparaissent les deux réactions vitales fondamentales à une situation d'aliénation qui, par essence, ne peut être *vécue* ni selon l'une, ni selon l'autre de ces deux attitudes. La situation d'aliénation se définit, en effet, pour nous comme une situation dans laquelle le but vital n'est plus soutenable que par la poursuite de fins secondaires à coefficient d'adversité tel que le coefficient de

fondement relatif des possibles secondaires dépasse le coefficient de fondement du Possible ultime, ou encore que les moyens et les possibilités à mettre en jeu pour leur réalisation infirment ou contredisent le sens du but ultime poursuivi.<sup>169</sup>

Se présenter devant le tapi vert en croyant pouvoir gagner ou regarder la banque rafler la mise en déprimant sur le fait que ce soit toujours les mêmes qui gagnent. Fanatisme désespérant ou cynisme désespéré, voilà les deux attitudes possibles face à l'aliénation. D'un côté poursuivre les buts comme s'il était possible de les atteindre sans tenir compte des difficultés posées par le système social, de l'autre ne plus voir que ces difficultés et décider finalement de s'abandonner à ce que le social attend de nous.

S'il y a entente sur les effets de l'aliénation (bien qu'ils soient exprimés différemment), la question du fonctionnement de l'aliénation diffère d'un concept à l'autre. Pour le matérialisme hédoniste, on l'a vu, il s'agit d'un mécanisme que demande le sacrifice aujourd'hui pour un résultat promis qui ne vient jamais. Par exemple, la religion catholique (mais aussi le capitalisme) demande de se sacrifier aujourd'hui dans la prière et la piété (ou dans le travail et la soumission) pour un jour aller au paradis (ou pour pouvoir vivre comme les gens riches et célèbres). L'aliénation est le mécanisme central de l'idéal ascétique, de Paul de Tarse à Henry Ford.

L'existentialisme gorzien tente, dans sa définition, de marier la théorie marxiste de l'aliénation aux exigences individuelles de l'existentialisme sartrien. Il tente donc une approche phénoménologique de l'aliénation tout en gardant son explication dans le domaine du social. Lorsque, pour un individu donné, la réalisation des objectifs qui correspondrait à ses propres intérêts exige des moyens qui dépassent en difficulté la satisfaction qu'il peut croire qu'il obtiendrait à la réalisation de cet objectif, alors il est aliéné.

Pour mieux détailler cette position, prenons un exemple. Supposons une travailleuse de n'importe quel métier et supposons que cette travailleuse aime à pratiquer l'activité qui lui est donnée comme travail. Supposons qu'on lui demande ce qui pourrait rendre son travail plus agréable et qu'elle réponde qu'elle serait plus heureuse si elle pouvait prendre les décisions

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.119-120

liées à son emploi elle-même en coopération avec ses collègues au lieu qu'une seule personne prenne toutes les décisions à leur place. Cette travailleuse sera aliénée le jour où, en voyant (ou simplement en croyant voir) tout ce qu'il lui faudrait faire pour qu'une telle situation advienne (entre autres choses : convaincre ses collègues, lutter contre l'idéologie ambiante qui leur présente la chose comme impossible, faire la grève, lutter contre les forces de l'ordre, déposséder son patron, réorganiser le travail avec ses collègues), elle se découragera de suivre ce projet pour préférer se concentrer sur d'autres aspects de son travail qui ne lui sont pas trop odieuses. Pour reprendre les termes gorziens : son but final n'est plus soutenable que par la poursuite de fins secondaires ayant un coefficient d'adversité tel que le coefficient de fondement relatif des possibles secondaires dépasse le coefficient de fondement du Possible ultime.

Évidemment, l'exemple précédent est taillé sur mesure dans une logique marxisante classique. Toutefois, la thèse gorzienne n'éluide pas aussi rapidement les effets de l'idéologie qui peut présenter le seul et suffisant coefficient d'adversité pour faire oublier presque immédiatement la réalisation de ce but. Si à chaque fois que notre travailleuse peste contre son employeur, toute la société autour d'elle (télévision, panneaux publicitaires, radio, éducation parentale et scolaire, ami, etc) n'a cessé de lui dire que sa situation est non seulement normale mais, en plus, nécessaire, voire souhaitable; elle ne prendra même pas le temps d'évaluer la possibilité que nous avons présenté plus tôt. L'aliénation sera d'autant plus efficace qu'elle sera complètement invisible.

### Autres parallèles

[...] nous devons laisser la mort au hasard auquel elle appartient de fait et ne pas nous y préparer, ni l'attendre. Nous devons vivre comme si nous étions immortels mais tout en tenant compte du fait que nous ne le sommes pas, c'est-à-dire non pas en prenant tout notre temps, mais *comme si* nous avions toujours la possibilité d'aller au bout de nos entreprises. Nous devons assumer la mort comme un accident toujours probable mais qui, précisément parce qu'il est imprévisible, ne saurait motiver notre conduite.<sup>170</sup>

Voilà une vision de la mort que ne désapprouverait pas le matérialisme hédoniste qui.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p.535

s'inspirant d'Épicure, soutient que quand nous y sommes, la mort n'y est pas et quand elle y est nous n'y sommes déjà plus, donc qu'il ne faut pas se soucier d'elle. Elle n'est qu'une idée et non une réalité pour l'humain encore vivant. S'en soucier exagérément c'est déplacer notre attention de la vraie question qui n'est pas mourir mais bien : vivre.

Sur le libertinage et le refus des mœurs sexuelles trop rigides, l'existentialisme gorzien a de bons mots et considère que c'est faire preuve de plus « de résolution et d'autonomie morale » d'en faire à sa tête sur ces questions que de devenir un « grand honnête homme ou un souffre-douleur résigné ». <sup>171</sup> Une affirmation qui ne va pas aussi loin que *Théorie du corps amoureux* mais qui a au moins la justesse de reconnaître la même configuration du social sur cette question.

On pourrait citer aussi la préoccupation de l'existentialisme de ne pas sacrifier les moyens pour les fins.

Si je sacrifie une génération à l'édification d'un monde meilleur dont l'avènement ne s'indique pas encore comme le sens et la possibilité demandant à naître au sein de la praxis existante, croit-on que le jour où les bases matérielles de cet ordre meilleur seront édifiées, je pourrai décréter : ici commence la liberté et l'histoire humaine, pour qu'il en soit réellement ainsi? Comment la réalisation d'une œuvre actualiserait-elle la valeur de l'existence si cette réalisation a été obtenue par le moyen de techniques extérieures dont la mise en œuvre requerrait précisément la suspension de toute valeur et la répression des exigences spontanées? <sup>172</sup>

Cet appel va dans le même sens que le souci du matérialisme hédoniste de faire que la vie quotidienne soit une préoccupation centrale pour celui qui veut faire le monde plus agréable. Ne pas sacrifier ce qui se passe aujourd'hui pour un hypothétique demain qui n'est désirable que si on commence à le vivre dès maintenant.

Ce sont là quelques exemples de parallèles secondaires qu'on peut tracer entre les deux concepts. Il ne s'agit probablement pas des seuls, mais il servent plus ici à montrer que les points de rencontre sont nombreux et que ces deux systèmes éthiques empruntent des voies

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p.135 note 2.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.492.

similaires. Il s'agit maintenant de voir où leurs chemins se séparent.

## **Oppositions de l'existentialisme gorzien face au matérialisme hédoniste**

Par ses critiques et son usage de certains concepts, l'existentialisme gorzien permet de dévoiler des problèmes dans la logique interne du matérialisme hédoniste. En prenant à rebrousse-poil certaines affirmations de base du matérialisme hédoniste il permet de lui donner un visage méconnu qui appelle à une réponse et à une adaptation. Il remplit donc ses objectifs en tant que Sel. L'attaque se déroule en trois étapes : critique de Nietzsche, critique de l'idée d'une vie comme œuvre d'art pour finir comme assaut frontal contre la position asociale.

### Critique de Nietzsche

*Fondements pour un morale* est rédigé par un autrichien d'origine juive à partir de 1946 après les événements que l'on sait. La lecture de Nietzsche, ça n'étonne guère, n'est pas tendre. Contre certains auteurs (dont Bataille) qui proposent le Nietzsche qui inspire les nietzschéens de gauche, il est question ici de faire ressortir le Nietzsche qui a inspiré le fascisme allemand. Ce choix ne se fait pas sans une sorte de concession de départ qui laisse poindre que Nietzsche n'est pas *que* la description que l'existentialisme en fait : « il y a entre le nietzschéisme d'extrême droite et Nietzsche le même type de rapport qu'entre le marxisme dogmatique-stalinien ou mécaniste et Marx. Que ce rapport soit partiellement de malentendre (*sic?*) ne suffit pas à vouloir l'ignorer. »<sup>173</sup> Ce qui est retenu de Nietzsche? Le culte de la force et la célébration de la Grande Nature.

Le culte de la force doit ainsi nous apparaître comme l'attitude d'un pour-soi qui se revendique comme liberté mais ne veut pas porter la responsabilité de son existence, qui se revendique comme transcendance sans avoir à choisir le contenu de son action. En tant même qu'il est libre, il veut être limité par une Nature; sa liberté doit être naturelle, entièrement donnée, à la fois fait déterminé et sujet. Il a le goût de l'action, du risque de la conquête, mais il veut que le sens et le but de son action soient d'avance donnés, soient immanents à

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p.242 note 1.



la transcendance naturelle et s'accomplissent automatiquement à travers elle. C'est pourquoi il dira que ses actions ne font que réaliser son Destin. Quel destin? C'est là justement ce qu'on ne dira pas. Car la référence au destin a justement pour but d'éluder la question du sens des actions : il est donné depuis toujours, inutile de s'interroger sur lui, il s'accomplira pourvu que l'on s'abandonne à sa nature. Autant dire que ce sens est parfaitement extérieur à l'action; il ne peut en aller autrement puisqu'on le postule donné. Il est l'objet d'une foi optimiste : agis sans te poser de question ce qui doit arriver arrivera; tout est écrit depuis toujours, à travers toi l'inévitable se produit.<sup>174</sup>

Nietzsche ne propose pas de construire son existence, d'en choisir les aspects et les matériaux et de prendre la responsabilité des choix qui y seront fait il propose un monde où il faut simplement se laisser emporter par la force des choses extérieures à nous qui nous gouvernent et nous déterminent. Le *fatum* et la nécessité nous emportent avec le reste de l'univers dans un tourbillon d'énergie plus fort que tout. Quelle est la seule option pour l'individualité lancée dans ces débordements de puissance, accepter en disant oui à tout : « Je n'ai qu'à renchérir sur l'événement, à le décréter nécessaire pour coïncider avec mon destin et me récupérer en lui [...] Il suffit que je mette ma volonté au diapason du cosmos et que je renonce à rien vouloir pour moi-même pour que Tout me soit rendu comme moi-même idéalement ». <sup>175</sup>

On pourrait imaginer (et caricaturer) cette posture intellectuelle en la comparant à celle d'un enfant happé par une tornade qui, tendant le bras et s'étirant de tout son long, se persuade qu'il est enfin devenu Superman et espère que son destin le porte bel et bien vers Krypton. Suivre son Destin semble, avant tout, pour l'existentialisme gorzien une manière de suivre ses pulsions, tentations et envies sans trop se poser de question sur leur effet sur le monde et sur les autres.

Du coup, le but idéal de ce qu'on appelle la volonté de puissance s'éclaire : au-delà de la possibilité de vaincre tout obstacle, de satisfaire tout désir et de s'appropriier toutes les richesses, ce qu'elle veut, c'est la toute puissance : être moi; être l'unique sujet souverain d'un monde se pliant à ma volonté, le reflétant parce que le soutiens à l'être, et que je puisse anéantir par décret. Que l'univers entier me serve à genoux, chante ma gloire, soit moi-même tel que je me crée et me jouis extérieur à moi, tel est le premier rêve du Puissant : « l'ipse

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.244-245.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.246-247.

veut être le tout » comme dit Bataille. Le Puissant est pour être Dieu ; sa puissance, pas plus que la toute-puissance, ne peut avoir de sens ou de fin transcendants; égoïsme absolu, solipsisme, elle n'a d'autre but qu'elle-même, que de se mirer dans l'univers qu'elle tire du néant avec la possibilité permanente de l'y laisser retomber.<sup>176</sup>

S'il confond sa propre volonté et celle du monde c'est finalement pour être lui-même ce Dieu qu'il déteste tant, par envie. Le non-sens du monde affirmé et repris à son compte, la volonté de puissance devient volonté égoïste de toute-puissance. Dans cette célébration venteuse et cataclysmique, il ne reste plus beaucoup d'espace pour l'Autre ni pour les autres, qui sont quantité négligeable pour le démiurge trop occupé à se laisser emporter par le monde qu'il croit diriger.

Sans affirmer que Nietzsche mène inévitablement à ces délires fascisants, l'existentialisme gorzien pose un doute sur l'origine des réflexions qui s'en inspirent et qui se dirigent souvent, comme c'est le cas avec le matérialisme hédoniste, vers une conception de la vie comme la création d'une œuvre d'art.

### Critique de la vie comme œuvre d'art

En critiquant une attitude vitale qu'il appelle « L'aventurier », l'existentialisme gorzien frappe sur un personnage qui ressemble étrangement au Condottiere de *La sculpture de soi*.

L'aventurier veut être celui en lequel l'Existence retourne comme telle à l'essence. Sa vie doit être une œuvre d'art, son seul chef-d'œuvre : totalement libre et totalement nécessaire; sa liberté, en s'historialisant, doit produire l'existence comme son propre portrait, comme une création qui, à la manière de l'œuvre d'art, renvoie par chacun de ses détails à la beauté de l'ensemble. Chaque moment de cette vie, rongé par le néant de la liberté qui l'a produite, puis dépassée, doit s'abolir comme contingence au profit de la signification de l'ensemble, qui n'est autre que la Liberté en soi.<sup>177</sup>

Par contre, à la différence du Condottiere, l'aventurier axe la résolution de cette œuvre d'art au moment de sa mort qui serait l'apothéose de l'ouvrage. Le Condottiere étant moins thanatophile passons cette partie de la critique. Lions, par contre, cette approche à la critique

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.237.

<sup>177</sup> *Ibid.* p.324.

de Nietzsche : si la vie n'a pas un sens donné et intelligible pour la raison humaine et qu'elle est un grand oui aux forces du monde qui la gouvernent, comment devient-elle en même temps une œuvre d'art splendide?

Ce « sérieux existentiel », par lequel Nietzsche prétendait dépasser le nihilisme, consiste à inventer un absolu qu'on sait illusoire mais de l'absoluité duquel on se convainc par ses propres gestes. La liberté nihiliste pose un surhumain pour le seul plaisir de prouver son pouvoir d'inconditionnalité jusque dans cette négation factice de son nihilisme, dans ce pouvoir de croire à quelque chose à quoi elle ne croit pas. Il faut faire comme si. Le sérieux existentiel se paie le luxe de « pêcher dans une baignoire, sachant qu'il n'en sortira rien ». Vers un ciel vide, il lance des prières [ou des pierres], non pas pour que Dieu soit, mais pour s'enivrer de son pouvoir de faire exister Dieu tout en le sachant inexistant. [...] mon existence, sans pour autant acquérir un sens dont il est établi qu'elle ne l'a pas, reçoit le même dynamisme et la même intensité subjective que si elle se projetait vers un but effectif. Seule la passion peut engendrer l'existence.<sup>178</sup>

Dans un univers dont le sens transcendant est supprimé pour être remplacé par les forces imparables de la Grande Nature quelle est la signification d'une vie même créée comme un chef-d'œuvre? Prenons le vocabulaire nietzschéen : qu'est-ce qui donne plus de sens à la transvaluation de toutes les valeurs que la soumission à toutes les valeurs données? La vie comme œuvre d'art devient une pirouette rhétorique qui justifie une préférence, un *a priori*, pour la création de sens comme activité humaine plus valable que les autres. Pourtant, dans l'univers nietzschéen vidé d'un sens transcendant, cet *a priori* est injustifiable, comme tout le reste. Ce qui n'empêche pas de le choisir, mais ayons au moins la décence d'admettre que c'est un choix et non une réponse à l'appel du Destin.

Toutefois, même si on le choisissait qu'est-ce qui témoigne de l'efficacité de l'individu de réaliser un chef-d'œuvre, qui est juge de l'œuvre de sa vie? On comprend bien qu'il fait cette réalisation pour lui-même en suivant une axiologie et des préférences qui lui sont propres, mais comment peut-il même faire un choix dans l'ensemble des valeurs si aucun sens ne lui est donné? Où est l'élément extérieur à sa propre logique qui lui sert de base pour savoir si l'œuvre produite se dirige vers le chef-d'œuvre ou la croûte? Aux frontières d'un délire autiste, l'extérieur peut amener un vent rafraîchissant...

---

<sup>178</sup> *Ibid.* p.351.

### Assaut contre la position anti-sociale

Déduction logique des échanges précédents, nous arrivons au point nodal du désaccord entre existentialisme gorzien et matérialisme hédoniste : le social. Pour l'existentialisme, la pensée hédoniste a démissionnée de penser un social positif. Elle n'offre aucune porte de sortie à la situation sociale de laquelle nous sommes captifs et tente d'en voir le bon côté dans un isolement solipsiste et éliste, enmuré dans un jardin alors que le monde s'effondre. .

Sous des airs combatifs, l'hédonisme est défensif. Il se retire dans sa forteresse et défend ses valeurs venant du fond de l'histoire contre les vent de l'horreur sociale qui sont en train de tout emporter. Alors qu'il se donne un air de conquérant, il tente tant bien que mal de sauver les meubles, entouré par un système désastreux où sa validité et son effectivité sont de moins en moins possibles. Il le fait seul, en remettant en question bien sûr ce qui le détruit, mais sans trouver une voie de secours pour en sortir.

Pourtant le matérialisme hédoniste pense l'Autre, il veut jouir *et* faire jouir, du même souffle, en prenant la jouissance de l'autre comme condition obligatoire à sa propre jouissance. Pourtant le matérialisme hédoniste fait un geste politique, nous l'avons vu plus tôt. Il fait le geste d'écrire, le geste de l'éducation, celui de poser des valeurs, de proposer un autre mode de vie, il ne reste pas muet face aux autres.

Mais *quid* de ceux qui n'ont pas le temps de penser l'hédonisme parce qu'il leur faut travailler pour se nourrir? *Quid* de cette misère sale dont le matérialisme hédoniste se désole? N'y a-t-il pas un *plaisir social minimal*, des conditions propres à une relative absence de trouble pour tous qui devraient d'abord être mises en place pour permettre à tous et toutes d'être hédonistes? Comment parler de changer les valeurs des gens s'ils doivent d'abord penser à survivre? Et si l'on sort le matérialisme hédoniste du cadre français, ou, pire encore, du cadre occidental... qu'en reste-t-il? On peut comprendre l'universel de ses aspirations, à la limite, mais qu'en est-il de l'universalité de son application? Comment parler du devenir révolutionnaire des individus par le matérialisme hédoniste en Chine, en Haïti, en Côte-d'Ivoire ou en Corée du Nord?

Cette association d'égoïste pour tenter d'ouvrir d'autres possibles qui ferme *Politique du rebelle* et qui semble oubliée dans *La puissance d'exister*; les *économies alternatives* évoquées dans le même chapitre pour passer à côté du capitalisme dans le même ouvrage; l'individualisme altruiste inspiré de Camus... Où tout ça mène-t-il sinon à la nécessité de proposer et de bâtir quelque chose d'autre que le système social actuel qui empêche la vaste majorité de l'humanité de même savoir ce qu'est l'hédonisme?

N'est-ce pas là, d'ailleurs, un critère de jugement valable et extérieur sur le chef d'œuvre d'une vie à faire? N'est-ce pas une manière de savoir si l'on a bien « vécu à propos » que de juger si l'hédonisme est un peu plus possible après notre passage, qu'avant? De voir si nous avons réussi à changer les conditions de possibilité pour qu'un peu plus de plaisir existe? D'un hédonisme retiré et défensif, n'est-il pas possible de passer à un hédonisme de combat qui prend à bras le corps la question social et tente de la penser, sans crainte, sur le registre positif de la proposition?

C'est dans la mesure seulement où je peux contribuer à la libération des autres et exiger la liberté pour tous en l'exigeant pour moi, que mon exigence morale aura une réalité, singulière, historique, concrète et universelle à la fois.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p.591.

## Conclusion des Sels

Après avoir élargi nos concepts grâce aux ponts, voici que les Sels permettent de les déformer en leur ajoutant des composantes qui n'étaient pas présentes, mais aussi de changer certaines composantes. Ces changements ouvrent différentes portes et en referment d'autres. ils donnent une nouvelle teinte et de nouvelles propriétés aux matériaux pour préparer la fusion.

Grâce au Sel de l'écologie sociale, nous sommes parvenu à faire entrer l'environnement dans nos deux matières. Pour l'écopar, il s'agit d'incorporer l'environnement comme une sphère de la théorie sociale qui la précède : l'holisme complémentaire. Cette nouvelle sphère ouvre la porte à la création d'un système alternatif sur cette question, système qui pourrait être compatible avec l'écopar.

Le matérialisme hédoniste s'en trouve transformé pour répondre à un premier déterminisme : celui du monde qui nous entoure. Non-lieu du matérialisme hédoniste, l'environnement ouvre pourtant la porte à une écologie hédoniste, une capacité de repenser le monde ambiant et notre action dans ce monde pour créer des opportunités de liberté, de subjectivité et de mutuellisme. Pour créer, en bout de ligne des opportunités de plaisir.

Les travaux de Gorz ont des effets très différents sur les deux matières. L'économie participative revoit sa définition du travail par Gorz et adhère à une consommation minimale universelle. Ainsi, au lieu de copier le capitalisme dans son approche du travail et du temps, il ouvre la porte à une nouvelle logique pour comprendre ces deux phénomènes.

L'existentialisme gorzien vient souligner un deuxième déterminisme sur lequel le matérialisme hédoniste doit se concentrer : le monde social. Sans capacité à changer le monde social, sans proposition pour le faire, le matérialisme hédoniste devient un délire onaniste réservé aux seuls occidentaux avantagés. De plus, le chef-d'œuvre de la vie que se propose de réaliser l'hédonisme se voit grandi par la tentative de lutte pour rendre la société

plus propice au plaisir. Un hédonisme de combat, donc, qui porte en soit la proposition d'une société moins thanatophile.

## Conclusion : Résultat de la fusion

« On brisait l'œuf philosophique pour en recueillir la matière rouge : on possédait maintenant la Pierre philosophale, rouge et parfaite [...] Mais, avant d'être utilisable, elle devait subir encore une préparation, désignée sous le nom de *fermentation* : la Pierre, masse friable rouge, était mêlée à de l'or fondu et, subissant un traitement déterminé, augmentait ainsi indéfiniment en qualité et en quantité. »

- Serge Hutin, *L'alchimie*

Au terme de ses travaux, qu'est-ce que l'alchimiste trouve comme matière émergeant de ses opérations? Pouvons-nous parler d'un tout uni et bien fusionné? Les matières se sont-elles prêtées facilement à l'expérience? La méthode alchimique recèle-t-elle un certain intérêt? Voyons ce qu'il en est.

## Sur l'alchimie conceptuelle

Qu'est-ce donc, en fait, que cette méthode que nous avons appelé, pompeusement, l'alchimie conceptuelle? Il s'agit probablement de l'explicitation sur papier du travail intellectuel fait pour venir à bout de différentes contradictions de certains systèmes et théories dans le but d'en tirer quelque chose qui serve à être appliqué. Il s'agit donc plus, probablement, d'une série de réflexes héritée d'une certaine formation intellectuelle qui s'impose inévitablement même quand on tente d'innover.

On trouve néanmoins certains avantages à la manière dont l'alchimie conceptuelle a été décrite ici.

### **Les concepts comme objets**

Considérer les concepts comme des objets apporte certains avantages. Sortis de leur lien avec des auteurs et avec des démarches précises, les concepts deviennent plus malléables, on peut les transformer sans « respecter » la « volonté » de l'auteur. Les souiller n'est plus un crime, il s'agit plutôt d'une expérimentation. Cette approche propose donc une désacralisation du texte philosophique, au lieu de se lancer dans une exégèse se souciant de la vérité du texte, on



tente de le modeler en fonction des objectifs alchimiques fixés au commencement de l'opération.

La logique interne même des concepts vu comme des objets fait de composantes ouvre aussi plusieurs portes. Au lieu d'être approchés comme des unités fixes, les concepts sont abordés comme des tous ayant des parties. On peut donc s'attaquer à une partie de certains concepts sans pour autant affirmer qu'ils seront changés au complet. C'est dans une logique d'engrenages mécaniques entre les différentes composantes que nous pourrons voir les effets de ces changements sur l'ensemble du concept.

### ***Ponts et Sels : ouvertures et discriminations***

Penser la transformation selon une logique de Ponts et de Sels a aussi ses avantages. Le plus important est de percer une brèche dans l'homogénéité des concepts étudiés sans pour autant laisser toutes les portes ouvertes. En fonctionnant selon une logique d'internalité (pour les Ponts) et de lien intertextuels (pour les Sels), l'alchimie permet de discriminer ce qui peut être utilisé pour les modifier. En limitant ainsi l'espace de travail et traçant les frontières des possibilités en fonction de la richesse des corpus eux-mêmes, l'alchimie offre une logique qui rend la créativité conceptuelle et réflexive possible sans pour autant verser dans un *anything goes* qui, dans son absence de limite, perdrait davantage le chercheur qu'il ne l'aiderait à se situer.

On peut aussi trouver un bénéfice dans la nécessité pour l'alchimiste conceptuel de rendre plus clairs et évidents ces liens. Par la relecture orientée des corpus que cette démarche impose, l'alchimiste se trouve à revoir les textes suivant la vision d'un Pont ou d'un Sel. Ainsi, le corpus se présente autrement et propose des pistes peut-être inexplorées jusque-là. Mettre des liens en valeur devient alors un exercice créatif.

### ***Approche géographique***

On retiendra aussi l'approche géographique qui a pour avantage de sortir les concepts du carcan habituel de la tradition à la base de l'historiographie philosophique classique. Elle évite de faire des liens de filiations philosophiques ou d'école les structures impénétrables

des concepts. Elle permet aussi de sortir de la notion du « débat » entre des penseurs s'affrontant à travers les siècles. Au lieu de poser la philosophie en une agonistique structurelle, elle la pose suivant des lieux d'influences entre divers objets. En lieu et place de cette structure dialogique d'affirmation et de contre-affirmation (en un sens platonicienne), l'approche géographique inspirée de Deleuze et Guattari permet de travailler des transformations inédites, de faire des mélanges qui n'auraient pas été pensables autrement, une approche de création étant bien différente d'une approche d'argumentation ou de combat.<sup>180</sup>

Couplée avec l'idée de concepts structurés comme ensembles de composantes, l'approche géographique maintient en même temps la nécessité de respecter la logique interne des concepts. Les changements doivent pouvoir s'harmoniser avec le reste des composantes, sans toutefois être limités par des *a priori* d'écoles, d'auteur, de lignées philosophiques ou de courants.

## Jointes entre les deux matières

L'alchimie étant question de fusion, il s'agit de voir où les deux matières ont prise l'une avec l'autre. Quels sont, grâce aux opérations que nous avons réalisées, les nouveaux lieux où se rejoignent nos deux concepts? Appelons ces lieux des Joints, car ce sont eux qui serviront de liens pour que la fusion ait lieu.

### ***Utilitarisme hédoniste des institutions***

Le Pont de l'éthique nous a mené à associer la morale de Kropotkine à l'économie participative ce qui nous permet de fonder son éthique en lien avec le plaisir. Sous l'autogestion, l'équité, la solidarité et la diversité se cache en fait la question du plaisir pour chacun des individus composant la société à construire. Les valeurs proposées ne deviennent

---

<sup>180</sup> C'est dans cette tradition que nous voulons éviter ici que s'enferme à mon avis l'ouvrage, pourtant très inspirant, d'Aymeric Monville cité plus haut qui fait la critique du Nietzscheisme de gauche. En voulant critiquer (voire détruire et annihiler) le nietzschéisme de gauche, l'auteur ne réussit pas à prendre sa force pour le dépasser. Étrange attitude pour un prétendu dialecticien.

que des vecteurs vers une certaine définition du plaisir supposé par les concepteurs de l'écopar.

Un utilitarisme hédoniste à la base de l'économie participative la rend plus malléable qu'elle ne l'est encore. Les valeurs qu'elle désigne peuvent se transformer dans le temps, tout comme la conception du plaisir, il faut donc savoir sur quel critère nous devons nous baser, dans l'application de l'écopar, pour juger des institutions et des transformations qu'elles subiront inévitablement. Ce que nous disons ici, c'est qu'il faut garder l'œil et l'attention sur la question du plaisir qui est le fondement de toute morale humaine. Sa fluctuation et l'interprétation qu'auront alors les gens de sa signification est un meilleur guide qu'une interprétation figée des valeurs actuelles proposées par l'écopar. Le signifiant-*vide* qu'est le plaisir par définition, est un meilleur pari que les vastes concepts proposés par l'écopar, car il est plus facilement adaptable.

En mettant au cœur de l'écopar une valeur malléable comme le plaisir nous libérons le texte d'une interprétation fermée de son projet, nous respectons son aspect de *vision* qui est, nous l'avons vu, une part de son originalité. Nous renvoyons aux interprétants la responsabilité d'insérer leur propre vision du plaisir dans le projet de l'économie participative, avec tous les risques et les écueils possible que cela propose. C'est là le risque de la participation et c'est aussi la confiance qui doit être donnée au principe éducatif qui sous-tend la démarche de l'écopar.

Nous venons donc de verser une première dose de matérialisme hédoniste dans l'écopar en mettant sa valeur centrale, le plaisir, comme point cardinal des axiomes de l'économie participative. Ce mélange ne se fait pas sans transformer la matière, mais les autres composantes peuvent fonctionner quand même, cela s'adapte à l'aspect *vision* et à l'aspect participatif du concept. Nous soulignons aussi le côté éducatif de l'écopar, l'aspect de l'écriture comme geste politique que nous avons détaillé par notre étude du nietzschéisme de gauche. Cette volonté de transmutation de toutes les valeurs, n'est pas non plus incompatible avec l'écopar, qui fait justement de la présentation de nouvelles valeurs la base de sa démarche.

### ***Vision de l'espace***

L'écologie sociale nous a permis d'ouvrir un territoire qui était absent des deux concepts. Ce territoire, c'est justement celui de l'espace. Le matérialisme hédoniste et l'économie participative semblent incapables de penser notre réalité dans un monde fini. Pourtant, tout à la fois, les deux reconnaissent l'obligation de le faire. C'est dans le sérieux et la pratique de l'application des constats que de nouveaux gains sont à faire.

La création d'une nouvelle sphère environnementale du côté de l'écopar invite à la création d'un système alternatif compatible avec l'écopar. Ce système s'occuperait des questions d'urbanisme, de rapport à l'environnement, de gestion des ressources naturelles, de gestion des déchets, etc. Il devrait être pensé en fonction de sa compatibilité avec les autres systèmes alternatifs (à bâtir) pour les autres sphères.

Ce système serait conçu, bien entendu, en fonction d'atteindre une écologie hédoniste, qui favorise le plaisir et qui vise à éviter les troubles. Cette approche d'un hédonisme (on ne peut plus matérialiste dans ce cas) qui tente de résoudre la question de l'espace permet de venir à bout d'un déterminisme fondamental qui restait complètement impensé par le matérialisme hédoniste.

Ce système écologique aurait, obligatoirement, un effet de co-définition très important avec la sphère économique. Il est impossible que la sphère économique perpétue l'idée de croissance. Ici, ce sont nos deux matières qui sont profondément modifiées : l'optique est l'arrêt de la croissance à court terme et la décroissance à moyen terme. La production à tout crin que nous avons maintenu est écologiquement insoutenable et provoque socialement des inégalités qui causent (entre autres choses) des dommages irréparable à notre milieu de vie pourtant fragile. Nos deux matières doivent être modelées selon cette logique.

L'économie participative fera donc ses prévisions suivant cette logique décroissante, qui n'est pas incompatible avec son fonctionnement. Le système écologique qui émergera de recherches futures trouvera un moyen démocratique de fixer les cibles et ces données feront

partie de la planification participative, cela ne pose pas un problème en soit. L'optique sera la diminution constante d'utilisation des ressources naturelles pour diminuer l'importance de « l'empreinte écologique »<sup>181</sup> de notre société. Il s'agit donc de ne pas donner à l'économie participative la possibilité d'être productiviste et de la contraindre, par un système qui lui est extérieur, à fonctionner suivant une logique de décroissance.

Le matérialisme hédoniste se trouve quant à lui obligé de revoir son rapport à la nature. Il n'est plus question ici de domination faustienne ayant pour seul objectif de combler les besoins humains en saluant gaiement le progrès accompli jusqu'ici. Il est question de prendre l'humanité comme le résultat d'un processus dialectico-évolutionniste qui tend vers plus de liberté, de subjectivité et de mutualité. C'est à l'aune de ces valeurs qu'est jugé le développement de nouvelles technologies, mais aussi le développement de l'économie et du pouvoir humain sur ce qui l'entoure. L'hédonisme adopte une vision à long terme et prend conscience que l'environnement fait partie de ce qui rend le plaisir possible.

### ***Vision du temps***

Le troisième Joint tient en ces quelques mots : il faut du temps. Des deux côtés de l'équation, la détermination par le temps n'est pas suffisamment pensée, elle ne se pose pas comme une obligation contraignante comme elle l'est pourtant en réalité. L'économie participative demande que chacun ait le temps nécessaire pour faire fonctionner les processus démocratiques qu'elle propose pour son propre fonctionnement, mais qu'elle suppose aussi celui des systèmes qui l'entoureront et qui seront compatibles avec elle. L'hédonisme, lui, a besoin de temps pour être vécu, pour que ce temps soit accessible à tous, une autre société est nécessaire.

L'écopar, nous l'avons vu, approche le travail en suivant le modèle proposé par le capitalisme. Pourtant, ce modèle accapare les corps pour qu'ils servent son fonctionnement

---

<sup>181</sup> Concept développé dans WACKERNAGEL et REES, *Our Ecological Footprint*, New Society Publications, Californie, 1996 qui propose une façon de mesurer l'effet des sociétés, des groupes, des compagnies ou des individus sur l'environnement. Cette technique permet entre autre de voir à quel point la planète serait possible de fournir le nombre suffisant de ressource suivant un certain style de vie. Pour plus de détails : <http://www.bestfootforward.com/> (visité le 25 avril 2007)

inlassable et grandissant. Il est impossible qu'un système qui démocratise l'économie fonctionne selon la même logique et le même régime. C'est ici que la nouvelle vision de l'espace qui propose la décroissance se couple bien (voire nécessite) la diminution du temps de travail qui doit advenir pour l'émergence d'un modèle économique démocratique. C'est ici que l'écopar subit une transformation de taille, l'inclusion d'une consommation minimale universelle.

Cette transformation va de soi. Le système social exige la participation d'individus raisonnables et qui ne sont pas préoccupés par leur survie alors qu'ils doivent prendre les meilleures décisions pour eux comme pour l'ensemble de la société. En conséquence, tous doivent pouvoir vivre et manger. Le reste de leur consommation est pensée en fonction de leur effort suivant le modèle de l'écopar. Cet ajout, laisse aussi entrevoir des voies de transition du capitalisme à l'écopar qui n'étaient pas visibles auparavant.

Quant au matérialisme hédoniste, le changement est aussi très important. Le refus, parfois timide, souvent candide et avoué de démissionner face au changement de la société prend fin ici. L'hédonisme est impensable sans le changement de la société. S'il faut jouir et faire jouir sans faire de mal aux autres, le système actuel nous empêche de le faire. Quand nous consommons le travail réalisé sous l'autoritarisme du système économique actuel dans des conditions de travail souvent terribles partout sur la planète, nous jouissons sans nous soucier des autres, approche que le matérialisme hédoniste pose lui-même comme étant celle du fascisme. En refusant de voir l'effet indirect de sa jouissance actuel à travers le système, l'hédoniste se ferme les yeux sur la réalité matérielle de l'économie capitaliste mondialisée.

En conséquence, le matérialisme hédoniste doit proposer une transformation de la société. Une société où tous ont la possibilité de prendre le temps d'être hédoniste, où l'esclavage salarial n'est pas obligatoire pour la survie de certains, où notre corps et notre temps nous reviennent à nous, en propre. En proposant cette société et en luttant pour qu'elle advienne, rien n'empêche à l'hédonisme de proposer une façon de vivre dans la lutte et entre les moments de lutte qui se fonde aussi sur la recherche du plus grand plaisir pour soi comme pour autrui.

## **L'hédonisme participatif et l'hédoniste de combat.**

La fusion est réalisée. La matière qui en résulte est double. Il s'agit d'un projet *l'hédonisme participatif* tenu par un personnage conceptuel *l'hédoniste de combat*. D'un côté une direction générale, une piste pour le fonctionnement d'une société post-capitaliste. De l'autre, un guide pour l'individu qui vise sa réalisation et qui lutte activement en fonction de cet objectif.

### ***Plaisir et participation***

L'hédonisme participatif serait l'ensemble du système qui émergerait lorsque tous les systèmes alternatifs rempliraient les différentes sphères proposées par l'holisme complémentaire. Ses systèmes seraient basés sur une éthique hédoniste dont la pierre angulaire fonctionnelle serait la participation démocratique. Cette participation se ferait selon les propositions de fonctionnement décisionnels de l'écopar. Dans le domaine économique, l'économie participative serait le système proposé. Dans les autres sphères, les modèles restent à bâtir, en compatibilité avec l'écopar et suivant les propositions éthiques de l'hédonisme.

Cette société aurait pour objectif non pas de pacifier le social comme le proposaient les utopies marxistes et chrétiennes, mais bien de permettre le débat démocratique et la prise de décision en commun. Elle donnerait à la société de meilleurs outils pour régler ses problèmes et conflits, sans pour autant prétendre les résoudre par sa fondation. Elle mettrait toutefois fin au système des classes sociales, à l'autoritarisme politique, au patriarcat et racisme structurel. L'abolition de ces tares systémiques du système social n'empêcheraient pas l'apparition d'autres problèmes structurels ou de problématiques conjoncturelles, toutefois elle viendrait à bout des domination structurantes de notre société et nous mettrait devant une situation sociale à ce point différente de celle que nous connaissons qu'il est difficile de penser plus loin. On ne peut que souhaiter sa réalisation et proposer les mesures permettant d'y arriver. Prévoir son allure relève de la futurologie ou de la foi.

En libérant le temps et le corps des individus, en revoyant l'espace de vie dans lequel ils évoluent, en repensant leurs façons de faire des échanges, de résoudre des conflits et de vivre ensemble, cette société favoriserait l'apparition d'individualités excellentes et magnifiques. Elle donnerait des opportunités de plaisir et réduirait les opportunités de déplaisirs. La société ne serait pas elle-même hédoniste, mais les individus qui y évolueraient auraient toutes les opportunités de le devenir. Elle viserait aussi cette ataraxie sociale et proposerait une approche du social basée sur la diminution des déplaisirs et non sur des promesses d'arrière-monde à venir demandant le sacrifice immédiat et l'oubli de soi.

### ***Philosophie, praxis et quotidien***

L'édification théorique de la proposition de cette nouvelle société et la lutte pratique pour sa mise en place ne sont que deux aspects d'une réalité triple. La philosophie et la praxis se trouvent un troisième partenaire : le quotidien. Si on voit tout de suite se dessiner avec l'hédonisme participatif un projet théorique et un projet pratique, l'époque post-moderne dans laquelle nous nous trouverions a réussi à nous faire la démonstration que la quotidienneté n'est pas une question sans importance. Au lieu de prendre la posture classique des intellectuels de gauche qui ont réagi à ce nouvel aspect en tentant de l'évincer pour éviter qu'il prenne tout l'espace de lutte, il apparaît bien plus opportun et intelligent d'en inclure la force sans sacrifier la démarche de lutte sociale et de réflexion.

La pensée du quotidien, le *life-style activism*, la *philosophie utile à la vie* n'est une sotte idée que quand elle est le seul horizon de la philosophie. Agir en fonction de ses principes, être cohérent dans sa vie de tous les jours avec les principes que l'on porte sur d'autres plans n'est pas un problème en soi, tant qu'on ne se consacre pas qu'à cette activité. C'est dans l'éthique de vie qu'il propose que le matérialisme hédoniste fait un apport fondamental sur cette question. Il est question de vivre dès maintenant, le plus possible, selon la société que nous voudrions voir émerger.

C'est ici que l'hédoniste de combat, ce personnage conceptuel, vient synthétiser la posture et l'attitude à adopter. Il s'agit du *Condottiere* qui ajoute la lutte sociale comme corde à son arc et dont l'attitude hédoniste et excellente devient un argument, un genre de prêche par



l'exemple, de la validité de son option sociale, de sa proposition. Son hédonisme vécu le plus et le mieux possible dans le contexte social qui l'entour devient un des outil stratégique de lutte pour la mise en place d'une nouvelle société. Cet outil n'exclut en rien les méthodes de lutte les plus traditionnelles, il les accompagne même.

L'hédoniste de combat participe à des projets de groupe, à des actions qui visent le changement social. Il théorise et philosophe sur ce changement possible et propose des voies pour sa réalisation. C'est dans la réalisation de ces activités qu'il cherche et trouve du plaisir, là se tient le quotidien. C'est avec les gens qui l'entourent dans sa lutte qu'il réalise des contrats hédonistes. C'est dans sa réflexion sur l'avenir souhaitable de la société qu'il s'adonne au plaisir de la philosophie et de la discussion qui en résulte. Il unit en sa personne la praxis, la philosophie et le quotidien, sous le signe du plaisir souhaité et partagé. Il est la synthèse qui résout l'équation.

Son grand et glorieux chef-d'œuvre, il le bâtit dans un hédonisme quotidien qui propose, invite et séduit ceux qui l'entourent à lutter pour construire ensemble une société émancipée et libérée.

## Bibliographie

ABENSOUR, Miguel, *Les formes de l'Utopie Socialiste-Communiste*, thèse pour le doctorat d'Etat en Science politique, Paris 1, 1973, chapitre 4.

ALBERT, Michael et Al, *Liberating Theory*, South End Press, Cambridge, 1986, 194 p.

ALBERT, Michael, HAHNEL, Robin, *Political Economy of Participatory Economics*, Princeton University Press, 1991, 144 p.

ALBERT, Michael, HAHNEL, Robin, *Looking Forward, Participatory Economics For The Twenty First Century*, South End Press, Cambridge, 1991, 153 p.

ALBERT, Michael, *PARECON, Life After Capitalism*, Verso, Londres, 2003, 320 p.

ALBERT, Michael, *Realizing Hopes : Life Beyond Capitalism*. Zed Press, Londres, 2006, 256 p.

BAILLARGEON, Normand, *Une proposition libertaire : l'économie participative*. 2004.  
[http://bibliolib.net/article.php3?id\\_article=14](http://bibliolib.net/article.php3?id_article=14).

BELLAMY, Edward, *Looking Backward : 2000 - 1887*. Random House, New York, 1951 (c1887), 276 p.

BOOKCHIN, Murray, *The ecology of Freedom*, Palo Alto, Cheshire Books, 1980, 385 p.

BOOKCHIN, Murray, *The limits of the city*. Black Rose Books. Montréal, 1986, 194 p.

BOOKCHIN, Murray, *The rise of urbanization and the decline of citizenship*, San Francisco, Sierra Club, 1987, 300 p.

BOOKCHIN, Murray, *Remaking society*. Black Rose Books, Montréal, 1989, 207 p.

BOOKCHIN, Murray, *Urbanization without cities : the rise and decline of citizenship*, Montréal, Black Rose Books, 1992, 316 p.

BOOKCHIN, Murray, *The philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*. Black Rose Books, Montréal, 1995, 198 p.

BUARQUE DE HOLANDA, Sergio, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995 (c1936), 220 p.

CNRS, *Trésor de la Langue française informatisé*. <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>.

CONSPIRATION DÉPRESSIONISTE, La, <http://consdep.hopto.org/archives1.html>.

- DAVID Jean-René, *Construire une théorie sociale*,  
<http://home.magma.ca/~jrdavid/theorie/theorie4.html#accommodation>
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, p.11
- DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire, *Dialogues*, Collection Champs/Flammarion, 1996, 187 p.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences*, Paris, Gallimard, 1990, 400 p.
- FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris. Gallimard, 1980, c1969, 275 p.
- FREITAG, Michel, BONNY, Yves, *L'oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*, Presses universitaires de Rennes, 2002, 327 p.
- GIROUX, Dalie, *Fascisme et magie en Amérique. Lectures politiques contemporaines de Nietzsche*, UQAM, Montréal. 2003, 426 f.
- GORZ, André, *Le Traître*, Folio, Paris, 2005, (c.1959), 314 p.
- GORZ, André, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris, 1977, 605 p.
- GORZ, André, *Métamorphose du travail, Quête de sens*, Folio, Paris, 2004, (c.1986), 302 p.
- GORZ, André, *Capitalisme, socialisme, écologie : désorientations, orientations*, Galilée, 1993 (c1991), 233 p.
- GORZ, André, *Misères du présent. Richesses du possible*, Galilée, Paris, 1997, 228 p.
- GROUPE KRISIS, *Manifeste contre le travail*, <http://kropot.free.fr/manifestevstrav.htm>
- HAHNEL, Robin, *The ABCs of Political Economy. a Modern Approach*, Pluto Press, Londres, 2002, 304 p.
- HAHNEL, Robin, *Economic Justice and Democracy: From Competition to Cooperation*, Routledge, Londres, 2005, 440 p.
- HAHNEL, Robin, *Edward Bellamy and the Twenty First Century*,  
<http://www.zmag.org/parecon/writings/hahnelbellamy.htm>
- HUTIN, Serge, *L'alchimie*. Paris, PUF, 2005, c1951, 126 p.
- KROPOTKINE, Pierre, *La conquête du pain, préface par Élisée Reclus*, Paris, Tresse et Stock, 1892, 297 p.

KROPOTKINE, Pierre, *Mutual Aid : A Factor of Evolution*,  
<http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/mtlad10.txt>

KROPOTKINE, Pierre, *Communisme et anarchie*, <http://kropot.free.fr/Kropotkine-commuanarch.htm>

KROPOTKINE, Pierre, *Communisme et anarchie*, <http://kropot.free.fr/Kropotkine-commuanarch.htm>

KROPOTKINE, Pierre, *L'anarchie : sa philosophie. son idéal*, <http://kropot.free.fr/anarchie-kropot.htm>

KROPOTKINE, Pierre, *La morale anarchiste*, 1889, <http://kropot.free.fr/inorale-anar.htm>

LAFARGUE, Paul, *La religion du capital*, Climats, Castelnau-le-lez, 1995, 102 p.

LIPOW, Arthur, *Authoritarian socialism in America, Edward Bellamy & the nationalist movement*, Univerisity of California Press, Berkley, 1982, 315 p.

LIPIETZ, Alain, *La société en sablier, Le partage du travail contre la déchirure sociale*, La Découverte, Paris, 1996, 385 p.

LIPIETZ, Alain, *Qu'est-ce que l'écologie politique? La grande trasformation du XXIe siècle*, La Découverte, Paris, 1999, 126 p.

NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Denoël, Paris, 1984, 183 p.

NIETZSCHE, *Le gai savoir; présentation, traduction inédite, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling*, Paris. Flammarion, 1997. 439 p.

MEIER, Paul, *William Morris. Les nouvelles de nulle part*. Conférence d'Agrégation, École Supérieur de Saint-Cloud, 1956, 74 p.

MEIER, Paul, *La pensée utopique de William Morris*, Éditions sociales, Paris, 1972, 862 p.

MORRIS, William. *News from Nowhere, an epoch of rest*, MR Press, New York, 1966 (c1890), 258 p.

MONVILLE, Aymeric. *Misère du nietzschéisme de gauche. de George Bataille à Michel Onfray*, Aden, Bruxelles, 2007, 104 p.

OLIVIER, Lawrence et als, *Épistémologie de la science politique*, Presse de l'Université du Québec, Québec, 1998, 210 p.

OLIVIER, Lawrence, *Le savoir vain, Relativisme et désespérance politique*, Montréal, Liber, 1998, 113 p.

OLIVIER, Lawrence, *Contre l'espoir comme tâche politique ; suivi de Critique radicale : essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004, 247 p.

ONFRAY, Michel, *L'art de jouir : pour un matérialisme hédoniste*, Paris, Grasset, 1991, 316 p.

ONFRAY, Michel, *La sculpture de soi : la morale esthétique*, Paris, Grasset, 1993, 286 p.

ONFRAY, Michel, *Politique du rebelle : traité de résistance et d'insoumission*, Paris : Grasset, 1997, 342 p.

ONFRAY, Michel, *Théorie du corps amoureux : pour une érotique solaire*, Paris : Grasset, 2000, 303 p.

ONFRAY, Michel, *La Communauté philosophique : manifeste pour l'Université populaire*, Paris : Galilée, 2005, 136 pages.

ONFRAY, Michel, *La Sagesse tragique, du bon usage de Nietzsche*, Le livre de poche, Paris, 2006, 188 p.

ONFRAY, Michel, *La puissance d'exister. manifeste hédoniste*, Grasset, Paris, 2006, 229 p.

ONFRAY, Michel, *Contre-histoire de la philosophie. 1, Les sagessees antiques*, Paris, Grasset, 331 p.

ONFRAY, Michel, *Contre-histoire de la philosophie. 2. Le christianisme hédoniste*, Paris, Grasset, 342 p.

ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la philosophie. L'archipel pré-chrétien. volume 1*, Frémaux et Associés, Vincenne, 2002, 12 heures

ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la philosophie, D'Epicure à Diogène d'Oenanda. volume 2*, Frémaux et Associés, Vincenne, 2002, 12 heures

ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la philosophie. La résistance au chirstianisme. volume 3*, Frémaux et Associés, Vincenne, 2003, 12 heures

ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la philosophie. D'Erasmus à Montaigne. volume 4*, Frémaux et Associés, Vincenne, 2005, 12 heures

ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la philosophie De Pierre charron à Cyrano de Bergerac, volume 5*, Frémaux et Associés, Vincenne, 2006, 12 heures

ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la philosophie. De Gassendi à Spinoza, les libertins baroques*, volume 6, Frémaux et Associés, Vincenne, 2006, 12 heures

ONFRAY, Michel, *Contre-Histoire de la philosophie. De Meslier à Maupertuis*, volume 7, Frémaux et Associés, Vincenne, 2007, 12 heures

PROUDHON, P.J., *Textes choisis par Joseph Lajugie*, Paris : Librairie Dalloz, 1953, 492 pages.

RAYMOND, Eric S., *The Cathedral and the Bazaar*,  
<http://www.catb.org/~esr/writings/cathedral-bazaar/cathedral-bazaar/index.html#catbmain>

REVIEW OF RADICAL POLITICAL ECONOMICS, *Special Issue : The Future of Socialism*, Volume 24, Numéro 3 & 4, Automne et Hiver 1992, 256 p.

RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986. 452 p.

RICŒUR, Paul, *Lectures I*, Seuil, Paris, 1991.

RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, 410 p.

SCIENCE AND SOCIETY, *Socialism : Alternative Visions and Models*, Volume 56, Numéro 1, Printemps 1992, pp. 9-92

SCIENCE AND SOCIETY, *Future Visions*, Volume 66, Numéro 1, Printemps 2002, 158 p.

THOMPSON, E. P., *William Morris : Romantic to revolutionnary*, Merlin Press, London, 1977 (c.1955), 825 p.

WATZLAWICK, Paul, *La réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1984. 237 p.

WACKERNAGEL, Mathis, REES, William, *Notre empreinte écologique : comment réduire les conséquences de l'activité humaine sur la terre*, Montréal, Écosociété, 1999, 207 p.